Il dono di Dioniso

Il vino nella letteratura e nel mito in Grecia e a Roma

Luca Della Bianca • Simone Beta

Carocci editore Quality Paperbacks

Tra i vari temi che percorrono come un fil rouge tutta la cultura greca e latina, quello del vino è tra i più affascinanti. Dalla sua origine mitica, legata al dio che i Greci chiamavano Dioniso e i Romani Bacco o Libero, fino alle soglie del Medioevo, quando la ritualità cristiana prende definitivamente il sopravvento sui significati pagani, il vino è celebrato dai poeti e studiato dagli eruditi e in primo luogo è presenza costante durante le feste pubbliche, nei simposi greci e nelle cene romane. La grandezza del suo significato incide tanto sull'età più remota del mito quanto sulle ricerche degli scienziati, segnando fortemente soprattutto la lirica, l'epigramma e l'elegia, mentre il sapore della quotidianità è conservato dalla commedia e dagli aneddoti sui più forti bevitori.

Luca Della Bianca ha pubblicato studi di letteratura, saggi e vari romanzi.

Simone Beta insegna Filologia classica all'Università di Siena.

Luca Della Bianca, Simone Beta

Il dono di Dioniso

Il vino nella letteratura e nel mito in Grecia e a Roma

L’ospite

La duplice natura del vino

L’etica del vino

Il rimedio per gli affanni

Vino e creatività: il teatro

Vino e amore

Il vino nell'epigramma

La tecnica e la scienza

Introduzione

Il primo dato che colpisce è la frequenza. Nelle letterature classiche i riferimenti al vino sono innumerevoli tanto nelle forme letterarie meno distanti dalla quotidianità, come quelle della commedia e della satira, quanto nel registro elevato dell'epica; si rarefanno nella storiografia, ma la differenza che per questo potrebbe aprirsi tra poesia e prosa è ben compensata dall'abbondanza con cui si occupa di vino la trattatistica. Nella vastità dell'argomento, il confine fissato per questo studio è più culturale che cronologico: al di là di pochi rimandi specifici non è stata presa in considerazione la letteratura cristiana, le cui implicazioni avrebbero portato il discorso su tutt'altro terreno.

Parlare soltanto di frequenza, però, sarebbe fortemente riduttivo. I riferimenti implicano spesso significati così profondi che, private del vino, molte pagine non avrebbero più ragione di sussistere. Senza la presenza del dono di Dioniso sopravvivrebbe poco della grandezza di Alceo, né Orazio potrebbe esprimere appieno la propria consapevolezza di essere l'erede della lirica greca; il fascino delle elegie di Properzio risulterebbe limitato e verrebbe fortemente incrinata la mirabile struttura del *Simposio* di Platone.

Un altro dato da sottolineare è la continuità dei grandi temi: il valore del vino come mezzo per dimenticare gli affanni e i suoi legami con la verità e con l'amore attraversano per intero la letteratura greca e quella latina. Talvolta gli esiti inevitabilmente tendono a impoverirsi o a logorarsi nella ripetitività; molto più spesso rifulgono vividi a distanza di secoli, grazie anche agli intrecci fra un tema e l'altro o fra i molteplici sottotemi. Gli epigrammi raccolti nell'*Antologia Palatina* offrono al proposito un numero infinito di percorsi, e non meno preziose si rivelano le elegie latine.

La continuità nel tempo è legata in larga misura al passaggio attraverso il quale Roma raccoglie l'eredità greca interpretandola e rinvigorendola con nuova linfa, ma la presenza del vino consente anche di cogliere il rapporto di reciproci scambi che nei secoli dell'Impero romano lega la cultura ellenistica diffusa nel Mediterraneo orientale a quella maturata nella lingua della potenza dominatrice. Più in generale, la prospettiva cronologica evita l'equivoco di ritenere la grecità sempre anteriore alle manifestazioni artistiche romane e creditrice nei confronti di queste: Nonno di Panopoli, autore di una *summa* poetica e mitologica su ciò che concerne il dio Dioniso, compone in greco

all’epoca in cui l’Occidente politico e culturale sta crollando sotto le invasioni barbariche.

Gli autori concordano nel voler dedicare l’opera alla memoria di colui che, parecchi anni orsono, accolse con favore una loro prima pubblicazione sull’argomento e che oggi, dall’insondabile distanza delle isole dei beati, accoglierà di certo il loro brindisi affettuoso: a Dario Del Corno, il quale sapeva trasformare una lezione di letteratura greca in un’ora di bellezza assoluta.

AVVERTENZA Tutte le traduzioni dal greco e dal latino sono a cura degli autori. I vocaboli greci riportati nel testo sono stati traslitterati in ossequio alle finalità della collana editoriale. Nella traslitterazione sono stati adottati i seguenti criteri: l’indicazione di quantità lunga distingue rispettivamente le lettere eta e omega (*ē*, *ō*) da epsilon e omicron (*e*, *o*); l’accento, segnato dove necessario per la corretta pronuncia, è di norma acuto ed è stato posto sulla vocale dove cade, non essendo possibile usare in italiano un corrispondente del circonflesso o adattare il criterio per accentare i dittonghi; è stato adoperato l’accento grave soltanto in presenza di sintagmi; non viene data indicazione della iota sottoscritta; lo spirito aspro è reso con *h*.

L’ospite

La favola di Icario

Nell'Attica dei tempi del mito viveva in una piccola casa l'anziano pastore Icario, vedovo, insieme alla figlia Erigone. Un giorno passò da lui senza presentarsi il dio Dioniso e, pur nella modestia delle proprie possibilità, Icario accolse l'ospite straniero con grande cortesia. Per ricompensarlo, il dio rivelandosi gli consegnò in dono il germoglio di una pianta ancora sconosciuta: la vite. Il vecchio si mostrò subito interessato e Dioniso gli insegnò a coltivarla e a lavorarne il frutto; prima di ripartire, gli raccomandò anche di non tenere per sé la conoscenza come un segreto, ma di diffonderla fra gli uomini, a cominciare da coloro che pascolavano le pecore nei campi circostanti. Icario ubbidì e fece assaggiare il vino ai suoi vicini. La bevanda piacque molto, anche troppo: i pastori ne bevvero una quantità eccessiva. Così, sperimentando i sintomi dell'ubriachezza, mai provati prima da nessun uomo, temettero di essere stati avvelenati e uccisero Icario. Il giorno seguente, quando si resero conto di ciò che avevano fatto, gli omicidi seppellirono il vecchio senza dire niente a Erigone. Questa però, grazie al fiuto della cagnetta Maira, scoprì il luogo dove era stato sepolto il padre e, dopo aver pianto la sua morte, straziata dal dolore si impiccò.

Vari autori antichi raccontano la storia di Icario. Nella sintetica versione della *Biblioteca* attribuita ad Apollodoro questo è il mito che, secondo gli antichi, raccontava la scoperta del vino da parte dell'uomo. L'artistica e tarda ricostruzione delle *Dionisiache* di Nonno inserisce qualche aggiunta che non sempre si accorda con il significato più profondo. Nonno colloca l'episodio durante il viaggio di rivelazione del dio e precisa che l'anziano Icario, agricoltore e giardiniere, era esperto nella coltivazione degli alberi. Aiutato da Erigone, Icario accoglie lieto l'ospite e offre ciò che ha di meglio: latte caprino. La bevanda, indicativa di un livello di civiltà arretrato, viene rifiutata da Dioniso, il quale riempie le tazze con qualcosa di ben più coinvolgente: nella versione di Nonno, Icario gusta direttamente il vino prima di essere erudito sulla teoria e prova un'ebbrezza felice manifestata con la danza. Il dio gli predice che facendo conoscere quel dono sarà celebrato in Attica anche più di Trittolemo, primo coltivatore di cereali ammaestrato da Demetra, e che il suo ricordo sarà perpetuato come quello di un grande benefattore dell'umanità. Il ricordo postumo, però, presuppone la morte, che il generoso Icario non immagina incombere. Nelle *Dionisiache* Erigone verrà a conoscere l'accaduto perché il padre le appare in sogno, ricostruendo le circostanze della propria morte in modo così crudo da non tacere neppure che i contadini si sono ubriacati con la bevanda sconosciuta fino a vomitarne[1].

Divinità accolte

La cornice iniziale della favola di Icario rientra in un motivo mitico molto famoso, presente non solo nella cultura classica ma anche presso altre società antiche: l'ospitalità generosamente offerta da un mortale a un dio che è venuto a trovarlo in incognito. Questo motivo si inserisce a sua volta in un contesto generale più ampio, che riguardava la stessa vita quotidiana: in un mondo dove le comunicazioni erano molto difficili e gli spostamenti molto lunghi, era sacro il principio dell'accoglienza spontanea e disinteressata di coloro che avevano intrapreso un viaggio impegnativo e avevano bisogno di un rifugio per la notte. Il dio protettore degli ospiti era notoriamente Zeus, venerato per questo con l'epiteto di *xénios* ("ospitale"). E proprio Zeus nella sua *facies* romana di Giove compare nell'episodio più celebre del filone, la storia di Filemone e Bauci narrata da Ovidio nelle *Metamorfosi*. Benché fosse estremamente povero e vivesse con la moglie Bauci in una capanna, l'anziano contadino frigio Filemone era stato l'unico a concedere ospitalità a Giove, sceso sulla terra insieme a Mercurio; per punire gli abitanti del villaggio che si erano rifiutati di accoglierli, le due divinità distrussero le loro case sotto un violento diluvio, mentre l'abitazione dei due vecchi venne trasformata in uno splendido tempio. Di quest'ultimo i coniugi sarebbero stati sacerdoti, ricevendo anche un dono molto più prezioso: morire contemporaneamente, perché nessuno dei due dopo una vita trascorsa insieme rimanesse solo. Nella versione ovidiana il vino gioca un ruolo importante. Filemone e Bauci lo offrono, benché mediocre, insieme alle povere vivande messe in tavola e sarà il vino stesso a far capire ai due vecchi come i loro ospiti siano persone speciali: nonostante questi facciano molto onore, il suo livello rimane costante come se il cratere che lo contiene si riempisse da solo in continuazione.

La vicenda di Icario narrata da Apollodoro viene anche a intrecciarsi con una storia analoga che ha per protagonista Demetra; secondo il mitografo, infatti, l'arrivo delle due divinità sarebbe avvenuto nello stesso periodo, durante il regno di Pandione, figlio e successore di Erittonio. Mentre vagava disperata sulla terra alla ricerca della figlia Persefone, rapita da Ade e portata come regina nel mondo dei morti, Demetra trovò ospitalità nel palazzo di Celeo, signore di Eleusi, ai confini occidentali dell'Attica. Per ricompensarlo dell'accoglienza e dei tentativi di alleviare le sue sofferenze di madre, la dea donò il grano a Trittolemo, figlio maggiore di Celeo, e per aiutarlo a diffonderlo fra gli uomini gli fornì un carro trainato da serpenti alati. Tutte le fonti sia greche sia latine celebrano Trittolemo in riferimento all'inizio della coltivazione del grano. Così anche Ovidio nel libro IV dei *Fasti*, dove viene ricordata l'origine dei *ludi Ceriales* in onore di

Cerere: nella versione ovidiana la dea corrispondente a Demetra viene sempre ospitata da Celeo, che però, a differenza di quanto narra Apollodoro, non è un sovrano, bensì un povero vecchio come Filemone; per gratitudine Cerere predice ai genitori che Trittolemo per primo arerà, seminerà e raccoglierà dalla terra coltivata i frutti come premio del proprio lavoro. Icario e Trittolemo sono esemplari figure di eroi culturali, perché introducono nella realtà in cui vivono un elemento nuovo che ne permette lo sviluppo e la crescita. Grazie a loro, o meglio grazie al dono divino che hanno ricevuto come premio per il loro comportamento, l'economia dell'Attica progredisce d'un balzo passando dalla pastorizia all'agricoltura.

Non è necessario sottolineare come la nascita del pane e del vino segni una tappa decisiva della cultura e della società. Tra di essi però non esiste soltanto un accostamento, ma anche una contrapposizione, in quanto il vino a differenza del pane presenta un lato oscuro e pericoloso. Questa contrapposizione è messa in evidenza dal mito attraverso la stessa figura divina: nell'*Inno a Demetra* pseudo-omerico la dea rifiuta l'offerta di una coppa di vino rosso affermando che non le è lecito berne e chiede invece una bevanda di acqua, farina d'orzo e menta. Il passaggio del racconto, che motiva l'esclusione del vino dai riti eleusini, molto probabilmente indica come essi fossero così antichi da precedere la diffusione della bevanda di Dioniso e conservare traccia dell'iniziale diffidenza nei suoi confronti[2].

Il vino profumato del Centauro

Un’altra storia di ospitalità, la cui fonte principale è ancora Apollodoro, riguarda un semidio. Durante la quarta delle dodici fatiche, la cattura del cinghiale di Erimanto, Eracle di passaggio sul monte Foloe tra Arcadia ed Elide fu ospite nella caverna del Centauro Folo, figlio di Sileno e di una ninfa. A cena Folo mangiò come suo solito carni crude, anche se all’ospite le servì cotte. Quando Eracle gli chiese un po’ di vino, il Centauro rispose che, se non avesse temuto di aprire l’orcio posseduto in comune con i suoi simili, gliene avrebbe offerto volentieri; Eracle lo rassicurò e Folo aprì l’orcio custodito sotto terra. Allora, attratti dal profumo del vino, i Centauri che vivevano nelle vicinanze si precipitarono armati davanti alla dimora di Folo, ingaggiando una lotta furibonda con Eracle. Questi scacciò i primi con tizzoni ardenti, poi mise mano ad arco e frecce e inseguì i fuggitivi fino al monte Malea. Trovarono in questa circostanza la morte il saggio Chirone, che pure non aveva partecipato all’assalto con gli altri Centauri, e anche lo stesso Folo, vittima innocente che stava seppellendo i caduti.

Questa storia presenta due elementi che meritano di essere sottolineati. Il primo consiste nel diverso modo di mangiare: l’uso di carne cruda indica la profonda distanza culturale che separa dall’eroe le figure semiferine dei Centauri, corrispondente alla distanza tra la vita degli animali e quella degli uomini, i quali preferiscono cuocere la carne perché la cottura insaporisce i cibi e li rende meglio digeribili. Il secondo elemento, il vino, è più problematico: Folo ha il compito di custodire l’orcio, ma esita ad aprirlo e non ne beve il contenuto. Probabilmente la vera ragione che lo spinge a tenerlo nascosto risiede nel fatto che il vino non appartiene al mondo dei Centauri, in quanto non si tratta di un prodotto spontaneo della terra, bensì del risultato di un complesso metodo di lavorazione. Come l’abitudine di mangiare la carne dopo averla cotta è spia di civilizzazione, così è per la consuetudine di bere ciò che si può ottenere dall’uva.

Peraltro, quello di Folo, come il profumo straordinario lascia presagire, non era un vino qualunque. Diodoro Siculo, che nella *Biblioteca storica* dedica ampio spazio alle vicende di Eracle, aggiunge un prezioso particolare: l’orcio era un dono di Dioniso, il quale quattro generazioni prima l’aveva affidato a un anonimo Centauro con la raccomandazione di aprirlo soltanto quando Eracle fosse giunto in quel luogo. L’orcio, quindi, era stato seppellito, come a dimostrare che i Centauri sono destinati a rimanere a metà strada fra l’animale e l’uomo: essi, infatti, incapaci di passare dalla vita primitiva a quella civile, non saprebbero apprezzare il dono di Dioniso e, più per ubbidire alla richiesta del dio che per conservarlo, lo restituiscono alla terra da cui è uscito sotto forma di grappoli d’uva. La

lotta contro Eracle, del resto, è la migliore prova del fatto che questi esseri selvatici non meritano il vino[3].

Le stelle di Icario, Erigone e Maira

Il racconto di Icario sembra a prima vista lasciare sottintesa una considerazione: l'anziano neofita nel divulgare la novità si rivela imprudente, ma Dioniso non l'ha avvisato dei rischi. Nelle *Dionisiache*, dove l'episodio risente dell'interpretazione di Nonno, viene sottolineato come l'antesignano dei viticoltori impari a prezzo della propria vita l'ambivalenza del dono divino. Infatti, dalla sua testa rotta a bastonate esce un liquido dello stesso colore del vino e il vecchio, spirando, constata che la bevanda di Dioniso, dolce fonte di consolazione e di gioia, soltanto per lui e per Erigone è causa di amarezza e dolore. In realtà, Icario nel mito rappresenta lo strumento necessario a far sì che gli uomini possano conoscere sia la bontà della nuova bevanda sia i rischi collegati al suo abuso. L'involontario sacrificio, seguito dalla tragica fine della figlia, viene compensato in entrambe le possibilità accessibili all'immaginazione mitica, ossia attraverso il catasterismo e l'istituzione di una festa.

Per la prima di queste forme di compenso si possono leggere due versioni di Igino in opere differenti. Nei *Miti* Bacco dona a Icario un otre perché faccia conoscere agli uomini il suo contenuto; i pastori omicidi sono poi ricercati e condannati a morte per placare il dio, la cui ira si è scatenata sull'Attica con terribili conseguenze. Nell'*Astronomia*, dopo che Bacco ha ammaestrato il coltivatore, al quale si è rivolto apprezzandolo per religiosità e senso della giustizia, il racconto si biforca ulteriormente tra due varianti: quella di un Icario accorto viticoltore oppure quella di un entusiasta che, caricato un certo numero di otri su un carro, attraversa la regione per proporre assaggi ai pastori, con il risultato di ubriacarne alcuni e venire ucciso da altri, convinti che l'avvelenatore sia un ladro di greggi. La vicenda in questo caso vede gli omicidi fuggire in preda ai rimorsi, perché le presunte vittime al risveglio affermano di non avere mai dormito così bene. In conclusione, i protagonisti della drammatica vicenda, compresa la cagnetta che ha guidato Erigone al ritrovamento del cadavere, vengono trasformati in costellazioni. Il catasterismo ricorre spesso nei miti per celebrare un personaggio o perché chi ha subìto torti durante l'esistenza terrena possa avere un risarcimento postumo. Sulle identificazioni, però, spesso non c'era unanimità: nella costellazione dell'Acquario, per esempio, si individuava il coppiere Ganimede, oppure Deucalione sfuggito al diluvio, o anche il re ateniese Cecrope, bisnonno di Pandione e quindi sovrano in un'epoca in cui non si beveva che acqua. Analoghe incertezze accompagnano la sorte di Icario, della figlia e del loro affezionato animale. Igino non ha dubbi su Erigone: la ragazza fu trasformata nella Vergine. In realtà, secondo la maggior parte delle fonti antiche, questa costellazione riprodurrebbe Astrea,

dea della giustizia, figlia di Zeus e Temi. La cagnetta Maira, morta di dolore dopo il suicidio di Erigone, andrebbe riconosciuta nella costellazione del Cane Minore – nel Cane Maggiore, quello di Sirio, si vedeva il fedele compagno di Orione –, contraddistinta dalla stella Procione. Altri però ritenevano che anche il Cane Minore in origine accompagnasse a caccia Orione. Neanche su Icario i dati concordano; anzi, in questo caso nelle stesse due opere di Igino si riscontra un'indicazione in parte differente: secondo i *Miti*, l'anziano fu trasformato in Boote, mentre nell'*Astronomia* si trova il nome di Arturo, l'astro più luminoso della stessa costellazione.

Di fronte a queste incertezze c'è chi ha pensato che i catasterismi dei tre personaggi legati alla scoperta del vino rappresentino una variante locale attica; il mito, infatti, era molto noto soprattutto nella regione di Atene. Qui l'uccisione di Icario lasciò, per così dire, conseguenze durature, per introdurre le quali si può prendere in esame un'altra fonte. Nella *Natura degli animali* di Claudio Eliano la brava Maira figura come esempio illustre dell'affetto che un cane può provare per il suo padrone; così l'autore accenna alla vicenda di Icario e ricorda come, dopo la morte dell'anziano e di sua figlia, l'Attica fosse colpita da una grave pestilenza provocata proprio da Dioniso. Gli abitanti della regione avevano allora consultato l'oracolo di Delfi e si erano sentiti rispondere che, per far cessare il flagello, dovevano compiere sacrifici per Icario ed Erigone e anche per Maira. Nell'opera di Eliano così compare un cenno a una delle celebrazioni pubbliche istituite in riferimento alla scoperta del vino e alle sue conseguenze[4].

Le feste: i *Vinalia*

Dai *Miti* di Igino si apprende che l'ira di Dioniso per le due morti impunite aveva scatenato non già una generica pestilenza, bensì una misteriosa malattia che spingeva le fanciulle ateniesi a infliggersi lo stesso destino dell'infelice Erigone: la morte per impiccagione. Quando l'oracolo di Apollo indicò la causa, gli Ateniesi fecero scontare ai pastori il loro delitto e stabilirono forme di riparazione, decretando che durante la vendemmia le prime libagioni fossero dedicate a Icario e a Erigone e istituendo la festa che Igino definisce della *oscillatio*. Si tratta delle *Aiṓrai* (i "dondoli"), che si tenevano forse durante la grande festa primaverile delle Antesterie, collegata con l'apertura delle botti: sembra che le fanciulle ricordassero la fine di Erigone dondolandosi graziosamente dagli alberi su altalene. Si intravede qualche significativo punto di contatto con un rituale celebrato ogni otto anni a Delfi, anche in questo caso per placare divinità indignate, e descritto da Plutarco: una bambola che riproduceva una fanciulla che si era impiccata veniva portata in processione e sotterrata, con la corda al collo, dove era stato inumato il corpo della sventurata. Ma è anche più interessante la corrispondenza con un rito testimoniato in ambiente romano. Nel libro II delle *Georgiche* sono passate in rapida rassegna le principali feste del vino in Grecia e a Roma e viene citata la ricorrenza ateniese delle Grandi Dionisie, celebre soprattutto per gli spettacoli teatrali messi in scena alle pendici dell'acropoli. In questo contesto Virgilio ricorda un'usanza delle popolazioni italiche: dopo avere invocato Bacco con allegre canzoni, venivano appesi in suo onore ai rami di un pino gli *oscilla*, statuette di cera che raffiguravano il dio e che, se il vento le faceva girare in modo che il volto guardasse i campi, davano un segno di buon augurio.

Un elenco completo delle feste dedicate nel Mediterraneo al dio del vino sarebbe potenzialmente infinito. Nella *Storia di Leucippe e Clitofonte* Achille Tazio riporta l'origine di una ricorrenza annuale dei Fenici di Tiro. Essi sostenevano che la vite in principio fosse cresciuta nella loro regione e raccontavano una leggenda molto simile alla prima parte della storia di Icario. All'acqua messa in tavola dall'anonimo bovaro che lo ospitava, Dioniso rispose con una coppa di vino; dopo averne bevuto, l'uomo si mise a ballare per la felicità, chiedendo al misterioso ospite da dove venisse quel liquido dal colore della porpora, quel sangue dolce che con il suo profumo rendeva felice il naso prima ancora di raggiungere la bocca e che, pur non essendo caldo, una volta sceso nel ventre vi accendeva il fuoco del piacere. Dioniso lo portò davanti a una piantina di vite e gli disse che il vino era il sangue del grappolo. La leggenda fenicia a quanto pare finiva così, senza esiti drammatici.

A Roma le feste in onore di Libero, il Dioniso romano, erano tre: a metà di marzo si celebravano i *Liberalia* e verso la metà di aprile i *Vinalia priora*, gli uni e gli altri collegati con l'apertura delle botti che contenevano il vino nuovo; ad agosto toccava ai *Vinalia rustica*. Nei *Fasti* (che avrebbero dovuto seguire l'intero calendario, ma essendo incompiuti si fermano a giugno) Ovidio presenta due di queste feste: per i *Liberalia* sceglie un episodio poco noto della vita del dio, la scoperta del miele, usato per addolcire le focacce distribuite al popolo; in riferimento ai *Vinalia priora* viene raccontata la duplice dedica sulla quale si giocò l'esito della guerra nel Lazio, nella versione che faceva capo alle *Origini* di Catone ed era stata ripresa da Varrone nelle *Antichità*. Al tempo dell'arrivo di Enea nel Lazio, Mezenzio, potente re dell'etrusca Cere (odierna Cerveteri), promise il proprio aiuto ai Rutuli in cambio di parte della vendemmia di quell'anno: l'empio tiranno chiedeva per sé un'offerta degna degli dèi. Da Enea – o dai Latini, secondo Catone – fu promesso a Giove ciò che Turno aveva concesso a Mezenzio; prevalse la dedica migliore, con conseguente vittoria di Troiani e Latini.

Data l'importanza cruciale di questa parte della storia tradizionale, che non è stata accolta nell'*Eneide* perché sarebbe risultata in contraddizione con il piano provvidenziale del Fato, è il caso di ricordare come ne esistano due altre versioni molto differenti. La prima è di Dionigi di Alicarnasso. Dopo la scomparsa di Enea in combattimento, gli succedette Ascanio e fu questi a trattare con Mezenzio per ottenere il suo ritiro dalla guerra; Mezenzio con intollerabile arroganza pretese la consegna annuale di tutto il vino del Lazio, come rivolgendosi a un popolo già sottomesso, e Ascanio ottenne il favore di Giove per la battaglia decisiva promettendogli un sacrificio equivalente. Plutarco, invece, nelle *Questioni romane* ricostruisce così: Mezenzio propose a Enea la pace in cambio del vino e, al rifiuto dell'eroe, promise agli Etruschi di darlo loro in caso di vittoria; Enea allora consacrò il vino agli dèi e, sconfitti gli avversari, raccolse tutto quello che poteva trovare per sacrificarlo versandolo davanti al santuario di Venere[5].

I nomi del vino e della vite

Le *Metamorfosi* di Ovidio nominano soltanto di sfuggita Icario ed Erigone, come astri nella volta celeste notturna, all'interno dell'episodio di Mirra. Di Erigone nel poema si legge un altro ricordo, velocissimo e misterioso, durante la storia di Aracne e Pallade: tra i vari ricami della loro competizione è raffigurato anche il dio Libero, «che aveva ingannato Erigone con la falsa uva». Il passo ovidiano ha fatto supporre che esistesse una variante del mito secondo la quale Erigone era stata amata da Dioniso. Di questa parte perduta della storia, che sembra difficilmente conciliabile con quella nota, non esistono di fatto riscontri se non forse in un passo ambiguo della *Tebaide* di Stazio, dove il dio Bacco nominando Erigone usa il possessivo «mia». La seduzione a opera di Dioniso di per sé non sarebbe eccezionale: le *Dionisiache* di Nonno racconteranno conquiste amorose a dir poco disinvolte. In compenso, l'incontro con Arianna del canto XLVII va annoverato tra le parti meno valide del poema, marcato com'è da una narrazione sorprendentemente fiacca; le potenzialità narrative sembrano qui sprecate dal poeta di Panopoli, che precipita presto la vicenda verso una singolare conclusione tragica, riequilibrata a stento dal catasterismo della principessa cretese nel canto seguente. Secondo i *Fasti* di Ovidio, Dioniso-Libero si sarebbe comportato male anche con Arianna: tornato in Grecia dopo la vittoriosa spedizione in India, l'avrebbe trascurata perché invaghitosi della figlia del sovrano di quelle terre lontane. Il poeta così dà voce al lamento di Arianna, che deplora il comportamento dello sposo divino; Libero però, sentite le lamentele, le chiede perdono promettendole di portarla in cielo con il nome di Libera e, come segno eterno della sua presenza tra le divinità, le garantisce che nel firmamento sempre brillerà la corona forgiata da Vulcano per Venere e ceduta da quest'ultima ad Arianna come dono nuziale.

Un altro catasterismo narrato velocemente nello stesso libro dei *Fasti* si collega con la storia mitica del vino. Mentre si trovava in Tracia sul monte Ismaro, Libero si innamorò di un giovane dai lunghi capelli di nome Ampelo, figlio di un satiro e di una ninfa. Un giorno, per porgere un dono all'amato, Libero gli offrì il tralcio di una pianta senza nome che pendeva da un olmo. Il frutto piacque molto ad Ampelo, che cercò subito di cogliere un altro grappolo; nel tentativo di afferrarlo, però, cadde e morì. Libero allora volle trasformarlo nel Vendemmiatore, che fa parte della costellazione della Vergine. Una seconda forma di compensazione avrebbe conservato in modo anche più diretto il ricordo, perché *ámpelos* in greco significa “vite”: la pianta avrebbe preso il nome del ragazzo. La storia che Ovidio riporta in forma succinta, traendola da fonte sconosciuta, sarà sviluppata da Nonno in un ampio episodio che si snoda dal canto X al XII delle *Dionisiache*. Il poeta

di Panopoli ambienta in Lidia questo amore del dio, mentre Ovidio colloca la vicenda nella remota regione della Grecia continentale nota per la produzione di vini eccellenti, soprattutto nella zona del monte Ismaro: il più famoso in assoluto era quello potentissimo che Odisseo aveva ricevuto in dono da Marone, sacerdote di Apollo nella città ai piedi della montagna, ma il vino di Ismaro è ricordato anche da Archiloco, il quale aveva combattuto per la conquista dell'isola di Taso antistante alla Tracia.

Numerose storie collegano in modi differenti nomi propri e nomi comuni pertinenti al vino. Apollodoro informa che l'arbusto della vite ancora ignota agli uomini fu consegnato da Dioniso a Oineo, re di Calidone in Etolia. Il mitografo accenna anche alla possibilità che Deianira, una delle figlie di Oineo, fosse frutto dell'unione adulterina del dio con la regina Altea. Igino nei *Miti* è molto meno reticente: grazie a lui si viene a sapere che Dioniso fu ospitato dal re e che quest'ultimo, accortosi che il dio desiderava Altea, per non ostacolarlo lasciò Calidone con il pretesto di dover compiere alcuni sacrifici. Dopo aver giaciuto con Altea, Dioniso per ricambiare l'estrema ospitalità del sovrano gli donò la vite, insegnandogli come coltivarla e che cosa ricavarne e stabilì anche che la bevanda prodotta prendesse nome da Oineo: questa sarebbe quindi l'origine del vocabolo greco del vino, *oinos*. L'unione sessuale del dio con una mortale in questo caso non produce soltanto un frutto diretto con Deianira, ma anche il frutto indiretto della vite, dono che sarà disponibile per tutti gli uomini. Nel sistema mitico-culturale dei Greci – e lo stesso vale per la maggior parte delle culture agricole primitive – la ierogamia della sposa del re con il suo amante divino meritava di essere ricordata tutti gli anni attraverso una festa. Ad Atene il rito aveva spazio nel secondo giorno delle Antesterie: al termine della processione che lo vedeva trasportato sul carro navale, Dioniso sposava la moglie dell'arconte re. L'unione mistica avveniva nel *Boukoléion*, proprio l'abitazione dell'arconte, il quale, come il mitico re di Calidone, si teneva lontano dalla propria casa per non ostacolare la celebrazione del rapporto che aveva permesso al genere umano la scoperta del vino[6].

Su quest'ultima esiste un'altra versione riguardante ancora Oineo, tramandata dalla raccolta – un manoscritto del pieno Medioevo – del Primo Mitografo Vaticano, oltre che dal commento di Servio alle *Georgiche*. Il re venne a sapere da uno dei suoi pastori, il cui nome forse era Stafilo come registrato da Servio, che una capra del gregge aveva l'abitudine di lasciare le compagne per andare a brucare i grappoli d'uva lungo la riva del fiume Acheloo; incuriosito da questa strana storia, Oineo volle indagare di persona. Così colse gli acini, li spremette e miscelò il succo con l'acqua scoprendo ciò che piaceva alla capra solitaria. La storia è curiosa non tanto perché il vino sarebbe stato scoperto per caso grazie a un animale, quanto perché la capra è tradizionalmente nemica della vite, che

viene rovinata dal suo rosicchiare. L’elemento che accomuna questa storia alle altre, comunque, è il rapporto consequenziale tra nome del re e nome della bevanda.

L’origine della vite era raccontata differentemente da Ecateo di Mileto nelle *Genealogie* in riferimento a un figlio di Deucalione, Oresteo. Questi giunse in Etolia e ne divenne re. Gli accadde un fatto portentoso quando la sua cagna partorì un tronco; Oresteo lo fece sotterrare e da esso nacque una vite carica di grappoli. Oresteo diede quindi al figlio il nome di Fitio, “colui che genera”, perché dal tronco era stata generata la pianta; a sua volta Fitio dal nome della vite, *oinē*, chiamò il proprio figlio Oineo. Secondo Ecateo, quindi, si sarebbe al contrario passati dal nome comune al nome proprio. Il passo di Ecateo è stato conservato grazie ai *Deipnosofisti* di Ateneo, dove si trova all’inizio del libro II, pervenuto come il precedente sotto forma di riassunto: qui la serie delle citazioni è quasi priva di contesto. Perciò la testimonianza è direttamente preceduta da due affermazioni che seguono un’altra direzione: per il poeta ellenistico Nicandro di Colofone, il re Oineo ha dato il proprio nome al succo d’uva spremuto nelle coppe; anche il ditirambografo Melanippide di Melo afferma che il vino si chiama così da Oineo. La storia del tronco è testimoniata in una versione simile nella *Descrizione della Grecia* di Pausania, dove viene collocata in una regione diversa: Oresteo avrebbe regnato anche sulla Locride Ozolia e qui avrebbe seppellito il tronco partorito dalla cagna. Secondo la versione di Pausania, però, la pianta non avrebbe dato il nome al vino, ma alla regione, distinta così dalla Locride Opunzia: “Ozolia” deriverebbe da *ozos*, “ramo”.

Insistere su queste etimologie fantasiose non conduce da nessuna parte. Più che altro, torna alla memoria la spiegazione scherzosa dei nomi del dio e del suo dono proposta da Socrate nel *Cratilo* di Platone: “Dioniso” starebbe per “Didoiniso”, cioè *didoùs ton oinon* (“colui che dà il vino”); mentre *oinos* potrebbe essere chiamato *oiónous*, vale a dire “ciò che fa credere di avere senno”, a causa dell’effetto ingannevole sui forti bevitori che invece perdono la capacità di discernere. Il discorso, però, non è concluso se non si ricorda un ultimo mitico divulgatore del vino, figlio di Dioniso. Il matrimonio del dio con Arianna fu allietato, secondo Apollodoro, dalla nascita di quattro eredi: Toante, Pepareto, Stafilo e Oinopione. Già il nome del terzo figlio è indicativo, perché *staphylē´* è il “grappolo d’uva”, ma il quarto lo supera, perché Oinopione equivale a “colui che beve il vino”. Lo storico Teopompo, difatti, raccontava che, colonizzata l’isola di Chio, questo figlio di Dioniso e Arianna avrebbe insegnato agli abitanti a piantare la vite, la prima che produsse vino. Dopo l’Attica di Icario e l’Etolia o la Locride di Oresteo, Chio è la quarta localizzazione geografica in miti che presentano altre forti differenze. Si torna invece in Attica con Anfizione, scopritore non della bevanda in sé, ma del modo in cui è opportuno

fruirne[7].

La miscela nel mito

Secondo Apollodoro, la complessa genealogia dei re ateniesi incominciò con Cecrope, per metà uomo e per metà serpente; dopo di lui ebbe il potere Cranao, sotto il cui regno avvenne il diluvio universale; alla morte di Cranao regnò Anfizione, da qualcuno ritenuto autoctono, ma più probabilmente figlio di Deucalione. Ad Anfizione, con la consueta libertà che il mito si prende nei confronti della cronologia – perché Pandione, re al tempo dell'arrivo di Dioniso in Attica, dovrebbe essere successivo –, è attribuito nella storia del vino un ruolo ancora più importante di quello del fratello Oresteo. Lo storico Filocoro, citato da Ateneo, raccontava infatti nella *Storia dell'Attica* che Anfizione imparò da Dioniso a miscelare il vino con l'acqua, cioè a fruire opportunamente del dono divino: grazie a questo accorgimento gli uomini riuscirono a bere rimanendo in piedi, senza stramazzare al suolo per l'eccesso di alcol. Nel santuario dedicato alle Stagioni, divinità che segnando il trascorrere del tempo fanno maturare il frutto della vite, il re per ringraziamento dedicò un altare a Dioniso *orthós* ("diritto", "eretto"): attributo che dovrebbe riferirsi ai bevitori, ma come è intuibile può avere sfumature molto meno pudiche. Accanto a questo altare il re ne volle un altro dedicato alle ninfe, sia perché esse avevano salvato il piccolo Dioniso dalla collera di Era, sia in quanto *nymphē* in greco ha spesso valore di "acqua". Si legge ancora nello stesso passo di Ateneo che Anfizione avrebbe anche introdotto l'usanza di bere un prudente sorso di *ákratos*, vino non miscelato, nel passaggio tra la cena e il simposio, stabilendo che il gesto fosse accompagnato da un'invocazione a Zeus Salvatore. Anche Teofrasto in un passo del perduto trattato *Sull'ubriachezza* parlava di un'usanza analoga come forma di brindisi allo stesso Dioniso o Buon Dio, precisando che prima di bere i commensali si inchinavano tre volte con reverenza. Varie attestazioni letterarie dimostrano come in realtà nelle riunioni conviviali, soprattutto in occasioni di brindisi, il ricorso all'*ákratos* non fosse eccezionale. Il mito, invece, ben conserva il ricordo del rischio: gli uccisori di Icario avevano bevuto il vino così come l'anziano benefattore l'aveva offerto loro, senza aggiunta di acqua.

Un altro storico menzionato nei *Deipnosofisti*, Stafilo di Naucrati, riconosceva lo scopritore della miscela nell'indovino Melampo. Le varianti al proposito dovevano essere innumerevoli, la più divertente delle quali si trovava nel trattato *Profumi e corone* del medico Filonide. Al tempo in cui gli uomini non avevano ancora imparato a mitigare la potenza della bevanda appena scoperta e pertanto si ubriacavano terribilmente, un giorno un temporale sorprese in riva al mare un gruppo di bevitori, i quali corsero al riparo lasciando il cratere sotto l'acquazzone. Tornati, assaggiarono il liquido così come lo

trovarono e constatarono che era molto gradevole e molto meno inebriante. Perciò, quando ancora nel corso della cena viene distribuito il vino schietto, i Greci si rivolgono con preghiera a Dioniso, mentre con la prima coppa di vino miscelato all'inizio del simposio si alza un'invocazione a Zeus Salvatore, il quale ha mandato il temporale e con esso ha fatto giungere un indispensabile insegnamento.

Il re della miscela è nominato anche nel libro I della *Descrizione della Grecia* di Pausania, dedicato all'Attica. A chi entrava in Atene venendo dal Pireo si presentavano in successione alcuni edifici sacri; subito dopo la casa di un certo Pulizione, divenuta luogo sacro a Dioniso, si trovava un tempietto dove certe statue di terracotta raffiguravano Anfizione nell'atto di accogliere alla sua mensa Dioniso e altre divinità. Insieme al re si vedeva Pegaso, colui che su consiglio dell'oracolo di Delfi aveva effettivamente introdotto il culto dionisiaco ad Atene attraverso la rievocazione del mito di Icario. Il legame di questo personaggio con il dio è testimoniato dal suo luogo di nascita. Pegaso era infatti originario di Eleutere, una cittadina ai confini con la Beozia, dove si trovava un famoso tempio sacro a Dioniso: lì in epoca storica si custodiva l'antichissima statua di legno portata in processione ad Atene per la festa delle Grandi Dionisie. Nell'opera di Pausania si trova un'altra annotazione suggestiva: sul muro interno della casa di Pulizione era raffigurato il volto di un'antica divinità legata al culto di Dioniso, il cui nome era Ákratos (termine che indicava, come abbiamo già visto, il vino non miscelato). Pausania non fornisce altri elementi, ma il contesto consente ipotesi ben definite. Per imporre l'uso di bere il vino in forma meno pericolosa, mitigandone la forza con l'acqua, era stata necessaria l'autorità regia. Il mito identifica questa con Anfizione, il cui nome non a caso richiama le anfizionie, alleanze che le *poleis* confinanti stringevano a difesa di un santuario, come se alla sicurezza garantita da un accordo politico corrispondesse quella prodotta dall'unione del vino con l'acqua. Così il mito: accanto ad Anfizione, d'altronde, con la figura di Pegaso si alludeva alla dimensione storica. E nel medesimo quartiere di Atene, vicino alle statuette che ricordavano l'introduzione ufficiale del vino risalente all'epoca in cui gli uomini si confrontavano con gli uomini, c'era anche, a perpetuo ricordo del dono divino, il semplice profilo di Ákratos disegnato su un muro: testimonianza di un passato molto remoto in cui gli uomini si confrontavano direttamente con le divinità[8].

---

[1] Apollodoro, *Biblioteca* 3.14.7. Nonno, *Dionisiache* 47.34-264.

[2] Ovidio, *Metamorfosi* 8.626-720. Un'analoga storia di ospitalità è raccontata da Ovidio, *Fasti* 5.511-522: il vecchio

Irieo versa il vino a Giove, Nettuno e Mercurio prima di riconoscerli. Apollodoro, *Biblioteca* 1.5.1. Ovidio, *Fasti* 4.393-620. Omero, *Inno a Demetra* 206-209.

[3] Apollodoro, *Biblioteca* 2.5.83. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* 4.12.3-8 (cfr. anche Stesicoro fr. 4 Page).

[4] Nonno, *Dionisiache* 47.128-136. Igino, *Miti* 130; *Astronomia* 2.4.2-5 e 2.29. Eliano, *La natura degli animali* 7.28. Cfr. anche Luciano, *Dialoghi degli dèi* 249.

[5] Igino, *Miti* 130. Plutarco, *Questioni greche* 293bf. Virgilio, *Georgiche* 2.380-396 (con il commento di Servio a 2.389). Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte* 2.2. Ovidio, *Fasti* 3.713-808, 4.863-900. Per la storia di Mezenzio: Catone citato in Macrobio, *Saturnali* 3.5.10; Varrone citato in Plinio, *Storia naturale* 14.88; Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane* 1.65.2; Plutarco, *Questioni romane* 275e.

[6] Ovidio, *Metamorfosi* 10.450-451, 6.125. Stazio, *Tebaide* 691-692. Ovidio, *Fasti* 3.459-516 (la Corona), 407-414 (Ampelo). *Odissea* 9.196-211. Archiloco fr. 2 West. Apollodoro, *Biblioteca* 1.8.1. Igino, *Miti* 129. Per la celebrazione della ierogamia durante le Antesterie: Aristotele, *La costituzione degli Ateniesi* 3.5.

[7] Primo Mitografo Vaticano 86 Zorzetti; cfr. commento di Servio a Virgilio, *Georgiche* 1.8. Per capre e viti: Esopo 327 Hausrath; *Antologia Palatina* (d’ora in poi *AP*) 9.75 (Eveno) e 9.99 (Leonida di Taranto). Ateneo, *Deipnosofisti* 35ab: Ecateo (fr. 18 Nenci), Nicandro (fr. 86 Gow-Scholfield), Melanippide (fr. 6 Sutton). Pausania, *Descrizione della Grecia* 10.38.1. Platone, *Cratilo* 406c. Oinopione: Apollodoro, *Biblioteca* Epitome 1.9; Teopompo *FGrHist* 115 F 276 (in Ateneo, *Deipnosofisti* 26bc).

[8] Apollodoro, *Biblioteca* 3.14.1 e 5, 1.7.2. Ateneo, *Deipnosofisti* 38cd (Filocoro: *FGrHist* 328 F 15b), 693ce (Teofrasto: fr. 572 Fortenbaugh), 45cd (Stafilo: *FGrHist* 269 F 7), 675ac (Filonide). Pausania, *Descrizione della Grecia* 1.2.5, 1.38.8.

La duplice natura del vino

Vinosus Homerus

Un famoso giudizio di Orazio affibbia al sommo Omero la qualifica di *vinosus* a causa dell'importanza del vino nei suoi poemi: *laudibus arguitur vini vinosus Homerus* («dalle lodi che rivolge al vino si deduce che Omero era un ubriacone»). L'affermazione, dove l'ironia tende quasi al sarcasmo, va spiegata con i toni eccezionalmente aggressivi e persino acri del componimento in cui si trova; ma l'espressione *vinosus Homerus* sarà destinata a una certa fortuna al di fuori del proprio contesto e persino al di là della struttura grammaticale, visto che si trasforma in attributo quello che nel testo funge da complemento predicativo. In effetti, nella maggior parte dei libri dell'*Iliade* e in tutti i libri dell'*Odissea* si riscontra la presenza del vino, che spesso incide in modo non secondario sulla situazione descritta o narrata. Con l'epica, dunque, il tema non soltanto entra in letteratura, ma assume subito anche considerevole importanza. Eppure in Omero è assente la caratteristica che sarà fondamentale nella letteratura greca, ben marcata in quella latina e conservata poi per tradizione nella cultura di impronta classicistica: il legame tra il vino e il suo dio.

L'enigmatico Dioniso, la cui presenza nella Grecia delle origini è una scoperta ancora recente, fa capolino quattro volte fra gli esametri omerici. Nell'*Iliade* viene dapprima nominato durante il dialogo di Diomede e Glauco del libro VI: affermando di non voler combattere contro gli immortali, Diomede cita come esempio la tracotanza di Licurgo, il quale osò contrastare il culto di Dioniso e suscitò così l'ira divina. Nell'episodio della seduzione di Zeus operata da Era nel libro XIV, il re degli dèi sciorinando un elenco delle proprie conquiste include Semele che «generò Dioniso, gioia per i mortali». L'epiteto è analogo a quelli poi tradizionalmente in uso per Dioniso, a partire dal «ricco di gioia» della *Teogonia* di Esiodo; il vino però, come nel caso precedente, non viene menzionato. Nell'*Odissea* il nome del dio appare in contesti problematici: in un passo della *Nekyia*, l'evocazione dei morti da parte di Odisseo, dove si incontra un oscuro accenno a una diramazione a noi ignota del mito di Arianna; e nella sezione più discussa del poema, la prima parte del libro XXIV. Qui, raccontando gli onori funebri resi ad Achille, l'ombra di Agamennone ricorda che come urna per conservare le sue ossa Teti fornì un vaso a due manici, opera di Efesto e dono di Dioniso; il vino è stato appena usato, al termine del rogo funebre, ma anche in questo caso non si riscontra alcun nesso con il dio[1].

Il primo esplicito collegamento è di Esiodo nelle *Opere e i giorni*: l'espressione «doni di Dioniso che dà molta gioia» è adoperata in riferimento alle operazioni di vendemmia e di lavorazione dell'uva. A Esiodo, precisamente alle sue *Eoie*, è anche attribuita

l'affermazione che «Dioniso diede agli uomini gioie e tormento»: prima di annullarsi in un dolce sonno, il bevitore è impacciato nei gesti, nella parola e nel pensiero, quasi legato «con invisibili lacci». La svolta del riconoscimento ufficiale avviene però con la poesia lirica, a partire da Alceo: «il figlio di Semele e Zeus donò agli uomini il vino / come oblio degli affanni». Sembra dunque che Omero ignori ancora la più nota caratteristica dionisiaca, anche se l'epiteto «gioia per i mortali» dell'*Iliade* lascia aperto il dubbio. La questione è complessa perché si intreccia con quella riguardante l'antichità del dio stesso, il più ambiguo del pantheon. Fino agli ultimi anni del Novecento, infatti, è perdurata la tradizionale lettura di Dioniso come divinità giunta in Grecia in epoca più recente: lettura che non soltanto compiaceva le interpretazioni di un mondo greco armonioso, solare e razionale (quelle radicate nelle fantasie di Winckelmann e nella rigida filologia di Wilamowitz), ma sembrava anche far tornare i conti con le indicazioni fornite dalla mitologia. Il culto preomerico di Dioniso, divinità il cui nome già compare nella scrittura micenea, è invece oggi conoscenza acquisita; ciò in ogni caso non contrasta con l'ipotesi di caratteristiche a lui attribuite in un secondo tempo e con il fatto che Omero non associ mai il dio e il vino, l'uno nominato poco e incidentalmente e l'altro così presente nei due poemi.

La spiegazione è offerta dal testo stesso. Recuperando voci antichissime tramandate dagli aedi, l'*Iliade* e l'*Odissea* sottolineano in quello che poi sarà dono dionisiaco una natura più demonica che divina: affermano il profondo rispetto e non dimenticano il drammatico terrore sentiti per una potenza senza nome insita nel vino, non ancora del tutto nota all'uomo benché quest'ultimo, attraverso il rito e l'etica conviviale, abbia individuato i criteri per bere degnamente[2].

Lo stordimento di Elpenore e l’accecamento di Polifemo

L’aspetto fondamentale del vino omerico è l’ambivalenza, l’oscillazione tra un polo positivo e uno negativo: nell’accostarsi al vino, l’eroe deve essere memore delle conseguenze – talvolta terribili e fatali – che scaturiscono da un uso non corretto della bevanda, un uso, cioè, che non la rispetti. Un primo blando ammonimento è nel libro VI dell’*Iliade*. Quando Ettore rientra in Troia dai combattimenti, la madre Ecuba gli va incontro invitandolo a fermarsi: intende portargli del vino perché, dopo aver libato a Zeus, si rinfranchi bevendone, dal momento che «nell’uomo affaticato il vino sviluppa grande vigore». Ettore rifiuta l’offerta, rovesciando l’osservazione di Ecuba: «Non portarmi vino soave, nobile madre, / che non mi indebolisca, e io perda il robusto vigore»; in quanto alla libagione, è necessario prima purificarsi lavandosi le mani. L’eroe al quale veniva proposto un corroborante teme invece un’azione debilitante. In effetti, in linea di massima i guerrieri preferiscono ricorrere al vino non come tonico che sollevi dalla fatica, ma come nutrimento che la prevenga: da un pasto in cui non manchi il vino deriva la loro forza, affermano altrove nell’*Iliade* le voci autorevoli di Diomede e Odisseo. Il motivo del vino che dà coraggio in combattimento torna poi in forma indiretta nella poesia successiva, da Bacchilide alle *Baccanti* di Euripide e all’*Antologia Palatina*, mentre paradossalmente nelle *Dionisiache* di Nonno, prima della grande battaglia dell’Idaspe, Dioniso ordina al proprio surreale esercito di bere soltanto l’acqua del fiume per non cedere al sonno[3].

Il confronto di opinioni tra Ettore e sua madre non è teso solamente a ricordare una norma del combattente: contesti assai diversi da questa affettuosa conversazione rimarcano quanto il confine tra uso e abuso del vino sia di norma in Omero una zona sinistramente in ombra, oltre la quale possono esserci distruzione e morte. La precedenza, per rispetto nei confronti della sua sfortuna, spetta a Elpenore, il cui dramma si consuma in un breve giro di versi del libro X dell’*Odissea*. Introdotto nel racconto dallo stesso Odisseo con le caratteristiche di giovane poco valoroso d’animo e non pienamente assennato, Elpenore la sera prima dell’impegnativa partenza per la terra dei Cimmeri si è ubriacato nella dimora di Circe e si è appartato sul tetto per stare al fresco. All’alba, quando sente Odisseo svegliare i compagni, si alza di scatto con testa appesantita e mente offuscata e, non ricordandosi dove si è addormentato, sbaglia strada e precipita, morendo sul colpo. L’ombra del giovane, incontrata poi da Odisseo nell’Ade, sottolineerà il proprio accecamento causato da un *daimōn* e dall’eccesso della bevuta. Elpenore incontra una fine tragica perché *oinobaréiōn* (“stordito dal vino”). Il termine, oltre all’equivalente *oinobarē ́s* con cui Achille insulta Agamennone nel libro I dell’*Iliade*, è usato da Omero altre due

volte: Elpenore è *oinobaréiōn* come Polifemo, la cui ubriachezza provoca rovina a lui stesso, e come Eurizione, che ebbro scatena il combattimento tra Lapiti e Centauri arrecando sciagura a sé e a molti altri. L'aggettivo è collegato, dunque, alla sventura e segna tre vicende di accecamento della vista e dell'intelletto.

Nel libro IX dell'*Odissea* il motivo del vino è dominante. Quando Odisseo si avventura a esplorare la terra dei Ciclopi, come eventuale dono di ospitalità porta con sé un otre di pelle di capra pieno di un vino portentoso. Le fascinose qualità di questa «bevanda divina» appaiono molto superiori alla norma, come denuncia la misura iperbolica di venti parti d'acqua con le quali andava allungata per fruirne degnamente. Lo straordinario valore è dimostrato anche dal modo in cui Odisseo è venuto in possesso del vino. Marone, sacerdote di Apollo a Ismaro sulle coste della Tracia, gliene ha donato dodici anfore in aggiunta a oro e argento perché, saccheggiando la città, Odisseo e compagni, presi da religiosa pietà, l'hanno risparmiato insieme alla sua famiglia; presso Marone l'esistenza del vino era tenuta segreta a tutti, tranne che alla moglie e alla donna di fiducia posta a guardia dei beni del magazzino. Non potrebbe essere maggiore l'aura di sacralità di questo nettare, custodito come un tesoro da un sacerdote e donato in cambio della vita. Né più empio potrebbe essere lo strazio che ne fa Polifemo.

È noto che Odisseo, bloccato con i compagni nell'antro del Ciclope, si serve del vino che ha con sé per abbattere il colossale nemico: sacro dono di ospitalità, esso si rivela fatale per chi dell'ospitalità ha calpestato le leggi, irridendo il nome di Zeus al quale si appellavano supplici gli Achei. Quando Polifemo ha per la terza volta divorato due compagni di Odisseo, l'eroe gli si rivolge suadente:

> Prendi, Ciclope, bevi vino, dopo che hai mangiato carne umana:
> conoscerai quale bevanda sia questa, che la nostra nave
> custodiva gelosamente.

Scolata la prima tazza, Polifemo ne chiede subito a Odisseo un'altra:

> Dammene ancora, sii bravo, e dimmi il tuo nome
> adesso, subito, perché io possa darti un dono di ospitalità che ti farà contento.
> Anche ai Ciclopi la terra fertile produce
> grossi grappoli d'uva per il vino, li fa crescere la pioggia di Zeus:
> ma questo è distillato di ambrosia e nettare.

Per tre volte Odisseo gliene versa, per tre volte il bestione ne tracanna. Come viene sottolineato fin dall'approdo degli Achei, la vite alligna in abbondanza nella terra dei

Ciclopi; questi però vivono soltanto di pastorizia, unica attività praticabile per la loro indole grezza e solitaria, e come ogni altra forma di coltivazione la viticoltura è a loro sconosciuta. Nel *Ciclope* di Euripide le dichiarazioni saranno esplicite: la terra dei Ciclopi ignora il vino. L'espressione di Polifemo – ostica per la traduzione – usata nell'*Odissea* riguardo alla presenza dell'uva non è così netta, ma indubbiamente questo bevitore di latte che conosce solamente viti selvatiche assaggia un succo squisito come neppure pensava potesse esistere.

A questo punto Polifemo è perduto. Quando Odisseo dice di chiamarsi Nessuno, abbocca all'inganno del nome e si compiace del proprio rozzo e macabro senso dell'umorismo nel porgere il dono ospitale sotto forma di promessa: il generoso che gli ha offerto la bevanda sarà mangiato per ultimo. Poi si abbandona all'orrido sonno, fra rigurgiti di vino e di carne umana, approfittando del quale Odisseo e compagni gli trafiggono l'unico occhio. L'accecamento fisico è la conseguenza dell'accecamento morale. Il tracotante Polifemo, già sprezzante verso gli dèi e i sacri doveri di ospitalità, ha mancato di rispetto alla bevanda divina in ogni modo: l'ha goduta da solo, per il piacere della gola, e schietta, senza cioè mediare con l'acqua l'audacia di accostarsi a tale portento; ha accompagnato così una mostruosa cena da antropofago. Benché risulti lampante il meccanismo della *hybris* che genera rovina e viene punita, è il caso di sottolineare come il vino sia qui più di uno strumento adoperato da Odisseo per raggiungere uno scopo. Il comportamento di Polifemo, infatti, ne fa scaturire una reazione punitiva. Attratto e sedotto dal demone del vino, il Ciclope, il quale negava l'esistenza di forze superiori e pretendeva di farsi beffe addirittura di Zeus, non ha voluto riconoscerlo e onorarlo; il demone lo punisce, come punirà Elpenore. Il mediocre compagno di Odisseo, ottenebrato dai postumi della bevuta, si ammazza non vedendo dove mette i piedi; lo smisurato e ottuso Polifemo in seguito a una ubriacatura dovrà brancolare nel buio per il resto dei suoi giorni[4].

Centauromachia

L'episodio del Ciclope mostra come al tempo di Omero ciò che sopravvive del primitivo sacro terrore del vino – quello raffigurato dalla mitologia intorno al personaggio di Icario – sia stato agganciato alla dinamica della *hybris*. Il collegamento nell'*Odissea* si può apprezzare ancora nel richiamo paradigmatico ai Centauri. Nel libro XXI, quando il mendicante sotto le cui vesti si cela Odisseo chiede di partecipare alla prova con l'arco, Antinoo lo apostrofa con dure parole accusandolo di parlare da ubriaco; l'ottenebramento causato dall'eccesso e le conseguenze tragiche che ne possono derivare sono rammentati in chiave mitica con il riferimento alla lotta fra Lapiti e Centauri:

Ti fa male il dolce vino, che anche altri

rovina, chi avidamente lo butti giù e beva smoderatamente.

Il vino accecò anche il Centauro, l'illustre Eurizione,

nella sala del magnanimo Piritoo,

quando andò dai Lapiti; e dopo che ebbe accecata la mente nel vino

infuriando fece azioni cattive nella casa di Piritoo.

Sdegno rabbioso prese gli eroi, balzarono su,

attraverso l'atrio alla porta lo trascinarono, mozzandogli

con bronzo spietato le orecchie e il naso; e quello accecato nella mente

andava via con la sua rovina nel folle animo.

Da qui venne lo scontro fra i Centauri e gli uomini,

ma trovò per sé il male lui per primo, stordito dal vino (*oinobaréiōn*).

È la vicenda superbamente raffigurata nel frontone occidentale del tempio di Zeus a Olimpia e ben attestata da fonti letterarie: Plutarco nella *Vita di Teseo*, Apollodoro, Diodoro Siculo. Alle nozze di Piritoo, re dei Lapiti, erano stati invitati, tra gli altri, anche i Centauri, fratellastri dello sposo; durante il banchetto nuziale i biformi, non abituati a bere vino e subito conquistati dal suo fascino, ingordi e inesperti ne consumarono senza misura, riducendosi in breve a una degradante ubriachezza. Pindaro aggiunge la contrapposizione con la stessa bevanda abituale di Polifemo: per darsi al vino i Centauri respingono il latte che è stato loro servito. Quando la sposa di Piritoo fece la sua comparsa, Eurizione tentò di usarle violenza e gli altri Centauri fecero altrettanto con le donne e i fanciulli a portata di mano. Ne seguì un sanguinoso combattimento, proseguito con nuovi scontri quando i Centauri tornarono in forze per una rivincita. Come indica la scelta di questo soggetto per il tempio di Olimpia, e in forma sintetica dimostra anche un paragone di Teognide, il mito è esempio delle conseguenze cui porta la *hybris* e quindi vale come esortazione al rispetto

della giusta misura. La sua citazione nell'*Odissea* costituisce anche un pregevole esempio di ironia tragica: come lo scontro fra Lapiti e Centauri è divampato a una festa di nozze, così si trasforma in massacro il banchetto in cui, secondo le aspettative dei pretendenti, sarebbe stato annunciato il matrimonio di un fortunato tra loro con Penelope. Il pericolo però è ben diverso da quello che teme Antinoo, anzi la situazione è rovesciata. Il mendicante, infatti, non è stordito dal vino; accecati, nella loro tracotanza e malvagità, sono tutti i pretendenti e da qui appunto verrà il disastro. Il primo a cadere, all'inizio del libro successivo, sarà lo stesso Antinoo, trafitto alla gola mentre beve: proprio chi intendeva riprendere l'ospite mendicante ha largamente travalicato il confine del lecito[5].

Sul mito dello scontro con i Lapiti incide anche la tendenza all'ereditarietà della colpa. I Centauri, infatti, erano stati generati – o, secondo l'altra tradizione, era stato concepito così il loro selvatico padre Centauro, amante di cavalle – in un atto di *hybris* estrema: Issione, accolto da Zeus nell'Olimpo, aveva tentato di possedere Era, sostituita dal re degli dèi con la Nuvola. Pindaro, Apollodoro e Diodoro Siculo non alludono a uno stato di alterazione di Issione al momento delle folli *avances*; la scanzonata fantasia di Luciano suppone invece che Issione, ammesso alla mensa degli dèi, si fosse inebriato di nettare. L'aggiunta dell'ubriachezza alle nefande caratteristiche di Issione allude agli effetti afrodisiaci del vino, assai ricorrenti in poesia, ma probabilmente ancora sconosciuti a Omero: nell'episodio dell'*Odissea* il desiderio sessuale dei Centauri è presentato piuttosto come manifestazione di una forza superiore che in essi fa prevalere la parte bestiale, spingendoli a tentare animalescamente di soddisfare l'istinto. Bisogna anche considerare che, tranne il raro caso di uno stretto riecheggiamento omerico, come in un passo delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, la potenza presente nel vino sarà in seguito attribuita alla divinità di Dioniso: di conseguenza, nell'abisso di pazzia e distruzione in cui sono precipitati i Centauri sarà visto l'intervento del dio. Bacco «domò / con la morte i Centauri furiosi, Reto e Folo / e Ileo che minacciava i Lapiti con un grande cratere», afferma Virgilio nelle *Georgiche* in un contesto relativo alla duplice natura del vino, e anche Orazio nelle *Odi* sembra scorgere nell'accaduto i segni di una punizione inflitta dallo stesso Libero[6].

Il mito condensato da Omero sotto forma di monito ispira a Ovidio uno degli episodi delle *Metamorfosi* più lunghi e più ricchi di inventiva e *grand-guignol*, affidato nella fantasia degli incastri narrativi alla voce di Nestore per il libro XII. La connessione tra ubriachezza e desiderio sessuale è qui molto sfumata: in Eurito (l'Eurizione greco) *ebrietas* e *libido* sembrano essere più in compresenza che in rapporto di causa ed effetto; negli altri Centauri il vino accresce piuttosto l'impeto nel combattimento, oppure immerge

in un sonno da primato di profondità, quello di Afida che giace imbambolato con la coppa in mano senza rendersi conto del putiferio circostante e, trafitto al collo, passa incosciente dal torpore alla morte. Il combattimento è accennato da Ovidio anche negli *Amori* e nell'*Arte di amare*; Properzio lo ricorda più volte e in un caso accosta Eurizione a Polifemo perché a entrambi la rovina è arrivata dal vino. Con variante di non poco conto, Seneca nell'*Ercole furioso* pone sullo stesso piano in quanto a responsabilità dell'accaduto «i truci Centauri / e i Lapiti infiammati allo scontro dall'abbondante bevuta». Stazio nella *Tebaide* richiama il mito sotto forma di similitudine, mentre nelle *Argonautiche* di Valerio Flacco questo è il soggetto di una delle decorazioni dipinte sulla nave Argo: una scena assai movimentata in cui volano coppe, crateri, mense e altari e per ubriachezza si distingue il Centauro Reto. Prima di avere tanta fortuna nella poesia latina, la zuffa nuziale è presente alla memoria dei poeti alessandrini: Callimaco vi ammicca in un epigramma conservato dall'*Antologia Palatina*. L'emistichio omerico «Il vino (rovinò) anche il Centauro» era del resto divenuto proverbiale, come si può constatare in altri componimenti della *Palatina*[7].

Un altro accecamento: Orione e Oinopione

Il segmento più bizzarro degli antichissimi miti di Orione, enigmatici per le lacunose conoscenze dei posteri, è ambientato sull'isola di Chio. Qui il gigantesco cacciatore aspirava alle nozze con Merope, figlia del sovrano Oinopione, nato da Dioniso e Arianna, uno dei possibili divulgatori del vino. Si può tentare di ricostruire le linee generali della storia incastrando le scarse fonti: Apollodoro, i *Catasterismi* attribuiti a Eratostene, l'*Astronomia* di Igino, più un minimo accenno nei *Fenomeni* di Arato. Forse per accattivarsi le simpatie di Oinopione, Orione si mise a sterminare le belve che infestavano l'isola; finché, in circostanze imprecisabili, si ubriacò con la bevanda quasi sconosciuta. Il suo amore così precipitò in una insana e incoercibile brama e il cacciatore violentò la desiderata Merope. Oinopione, allora, fece prendere una seconda sbornia a Orione per sprofondarlo nel sonno, poi accecò lo stupratore della figlia e lo abbandonò inerme sulle rive del mare. Procuratosi una guida per dirigersi verso oriente, Orione recuperò la vista con i raggi del sole e tornò a Chio per vendicarsi a sua volta. Dovette però rinunciare all'intento perché Oinopione era introvabile: infatti, dopo un intervento di Poseidone, o più prosaicamente con l'aiuto degli abitanti dell'isola, il re si era nascosto in un rifugio sotterraneo a prova anche di esperto cacciatore.

Il mito contiene elementi caratteristici del potere demonico del vino che precede il dispiegarsi della signoria di Dioniso; ancora una volta l'azione del demone provoca nella vittima la perdita della vista. Le ubriacature però – sempre che sia legittima una ricostruzione che riunisce invece di porre in alternativa – in questo caso sono due. La prima esaspera il desiderio sessuale, già presente ma sublimato nell'aspirazione a legittime nozze: il demone del vino si impossessa di Orione, vincendo la sua razionalità e il suo autocontrollo e aprendo i cancelli agli istinti peggiori. Il racconto mitico, infatti, sembra rimarcare non tanto la forza afrodisiaca del vino, quanto l'accecamento morale che la potenza di questo infligge a Orione e che anche in questo caso prelude all'accecamento fisico. La seconda ubriacatura, poi, è nel contempo nuova colpa del cacciatore e avvio della punizione per quella che ha messo in moto il meccanismo della vendetta. La parentela con gli episodi omerici di Polifemo e dei Centauri è evidente, anche se l'esito è reversibile, giacché Orione recupererà la vista, e anche se il nascondiglio di Oinopione introduce una nota quasi buffa. Inoltre, la potenza autonoma del vino, scatenata nel primo tempo della storia dall'errore comportamentale di Orione e utilizzata nel secondo tempo per l'atroce punizione, implica un'allusione indiretta a Dioniso. Del dio, infatti, il re di Chio è figlio; da lui ha appreso l'arte di fare il vino e forse ha ereditato anche la volontà di

imporre il rispetto per la sacra bevanda. Oinopione, che con il proprio sapere vinicolo può dare la felicità, ma verso Orione dimostra spietatezza, è un personaggio ambiguo come suo padre e duplice come la natura del vino; tant'è vero che, per troncare la spirale di vendette, si sottrae alla vista in un sotterraneo come un'anfora riposta in cantina[8].

Le libagioni nei poemi omerici

Se nell’età più remota accostarsi al vino significava rischiare conseguenze ancora sconosciute, l’azzardo viene fortemente ridotto e controllato quando l’uomo impara a fruire dei benefici della bevanda con uso ragionato e rispettoso. Un principio etico-religioso basilare stabilisce che bere vino è azione da compiere insieme ad altri uomini, ai propri pari: norma sconosciuta al selvatico Polifemo e violata anche dall’improvvido Elpenore, il quale ubriaco si è appartato dai compagni. Intanto il primitivo sacro terrore viene superato anche innalzando il vino alla sfera del sacro e facendone uso per pratiche rituali. Dopo l’età di Omero, questi e altri aspetti si combineranno e si arricchiranno di significati tali da dare origine a un’istituzione che rappresenta un punto di incontro fra l’umano e il divino: il simposio.

Il valore sacrale del vino nei poemi omerici è evidente in primo luogo nell’usanza di libare, ossia di versare a terra un’offerta sacrificale agli dèi, tenendo lo sguardo verso il cielo se ci si rivolge ai superi. Gli esempi al proposito sono molto numerosi e spesso ci riportano al contesto del banchetto, cioè a una situazione in cui il vino è già presente, altre volte invece mostrano il ricorso al vino espressamente per accompagnare una preghiera o un giuramento. È quest’ultimo il caso dell’episodio nel libro III dell’*Iliade*, in cui viene stretto un patto per risolvere la guerra con un duello tra Menelao e Paride. Gli araldi portano due agnelli come vittime sacre e il vino in un otre di pelle di capra, assieme a un cratere e a coppe d’oro; nel luogo scelto per l’incontro mescolano poi il vino nel cratere e versano ai re l’acqua sulle mani per la purificazione. Dopo che Agamennone ha invocato gli dèi come garanti e ha sacrificato gli agnelli, vengono fatte le libagioni, accompagnate da invocazioni e maledizioni sugli eventuali spergiuri: ai primi che violano i patti goccioli a terra il cervello così come sta gocciolando il vino. La macabra fantasia di questa maledizione può suggerire un legame tra vino e sangue come motivo della presenza del primo in occasione di patti giurati, ma mancano riscontri al proposito; è concepito in modo del tutto differente anche il giuramento degli Sciti con bevuta di vino e sangue descritto da Erodoto. Una situazione analoga a quella omerica precederà nel poema di Virgilio il duello finale fra Enea e Turno: qui il rituale comporta libagioni sugli altari, alle quali però il poeta riserva appena un accenno. Nel libro XVI dell’*Iliade* una libagione particolare precede un’invocazione a Zeus: Achille, avendo acconsentito alla preghiera di Patroclo, prima di lasciarlo andare alla testa dei Mirmidoni prega che i Troiani siano respinti dalle navi e l’amico possa tornare dalla battaglia. Una bellissima coppa, riservata alle bevute del solo Pelide e alle offerte al re degli dèi, viene purificata con zolfo e con acqua e Achille si

purifica a sua volta lavandosi le mani; il vino viene versato e l’eroe ne liba; segue la preghiera, dopo la quale la coppa viene riposta. Con la complessa operazione si otterrà un risultato parziale: i Troiani saranno respinti, ma di Patroclo verrà riportato il cadavere. Esito del tutto favorevole ha invece nell’ultimo libro dell’*Iliade* la preghiera a Zeus suggerita da Ecuba e alzata, con accompagnamento di libagione, da Priamo che si accinge a chiedere la restituzione del corpo di Ettore. Nell’*Odissea* un’invocazione con offerta di vino segna la partenza di Telemaco e dell’equipaggio della nave salpata per Pilo: la richiesta di buona navigazione è rivolta agli dèi in generale e in particolare ad Atena[9].

Il libro omerico più ricco di riferimenti particolareggiati alle libagioni è il terzo dell’*Odissea*. Quando Telemaco e Atena sotto le parvenze di Mentore giungono a Pilo da Nestore, si sta svolgendo un sacrificio a Poseidone; Pisistrato, figlio di Nestore, offre la coppa al più anziano dei due ospiti e Mentore-Atena alza a Poseidone una preghiera, poi passa la coppa a Telemaco. Dopo il banchetto e il racconto di Nestore, Mentore-Atena invita a recidere le lingue delle vittime del sacrificio e a mescolare nel cratere il vino con l’acqua per libare ancora a Poseidone e agli altri dèi e poi andare a dormire, dal momento che si è fatto tardi. A questa seguirà un’ulteriore libagione in casa di Nestore con un vino speciale, invecchiato undici anni (e pertanto conservato con particolare cura: Omero allude in modo significativo all’apertura del recipiente) e scelto in onore di Atena, riconosciuta da Nestore nella trasformazione di Mentore. L’occasione in questo caso è decisamente particolare, ma un’ultima libagione precede di norma il ritirarsi dei convitati. Quando Odisseo arriva da Alcinoo, i Feaci riuniti con il re la stanno dedicando come loro consuetudine a Ermes e sostituiranno il destinatario con Zeus protettore dei supplici. Per inciso, Plutarco e Ateneo si sono interrogati sul senso di questa dedica a Ermes. Il primo nelle *Questioni simposiali* suppone un collegamento tra il dio e il *logos*, sottolineando così l’aspetto filosofico della riunione conviviale; invece nei *Deipnosofisti* si spiega il fatto indicando in Ermes il patrono del sonno. Va aggiunto che il rito della libagione non è esclusivo di eroi in occasione di banchetti illustri: nell’*Odissea* lo compie anche il porcaro Eumeo prima di cena nella sua umile abitazione[10].

I rifornimenti

È considerata libagione anche l'aspersione rituale di vino sopra le carni arse sul fuoco come forma di sacrificio: compiono il gesto Crise e Peleo nell'*Iliade*, Nestore nell'*Odissea*. Analogamente nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio la partenza degli eroi verso la Colchide è preceduta da libagioni di vino puro sulle cosce dei buoi sacrificati, operazione di cui si occupa personalmente Giasone, e sulle lingue delle vittime. L'importanza sacrale dell'aggiunta di vino è manifesta nel libro XII dell'*Odissea*: quando gli affamati compagni di Odisseo si cibano a danno della mandria del Sole cercando di tutelarsi con un sacrificio, siccome non hanno vino spargono acqua sulle viscere offerte agli dèi. Se già in partenza le giovenche non sono state uccise ritualmente, bensì ammazzate in un assalto da disperati, il palliativo ribadisce la falsità di questo sacrificio, causa del disastro finale. Anche questa situazione è ricordata da Apollonio Rodio, con risvolti però ben differenti: facendo di necessità virtù, gli eroi della nave Argo offrono ad Apollo libagioni d'acqua e perciò suscitano il riso delle ancelle di Medea[11].

Non sono queste le circostanze omeriche che richiedevano maggiori scorte di vino: bisogna ancora considerare i banchetti. I guerrieri particolarmente insigni trovavano qui da bere in quantità non misurata e veniva distinto un «vino riservato agli anziani»: l'espressione è dell'*Iliade* e torna nell'*Odissea* in riferimento alla reggia dei Feaci. La possibilità di bere a volontà, ossia regolandosi di persona senza sottostare a una disposizione, appare importante per il riconoscimento del prestigio personale, come ribadito in differente contesto nell'*Odissea* quando Euriclea assicura Telemaco riguardo al trattamento ricevuto dall'ospite. Nel complesso verrebbe da chiedersi quanto ampia dovesse essere la disponibilità necessaria ai guerrieri omerici, se il testo al proposito non fosse già esplicito. Nella scena finale del libro VII dell'*Iliade*, stabilita una tregua per recuperare i corpi dei caduti, Achei e Troiani passano la notte banchettando e Omero informa che i primi si sono riforniti copiosamente di vino, giunto da Lemno su molte navi; soltanto per gli Atridi sono arrivate mille misure. Nel libro IX dell'*Iliade* risulta che Agamennone ha largamente di che ospitare a banchetto: le sue tende sono piene di vino e dalla Tracia gli arrivano approvvigionamenti addirittura giornalieri. Secondo un mito marginale riveduto da Ovidio, Agamennone sarebbe ricorso a un'azione brutale per sostentare l'esercito acheo con prodigiosa abbondanza: sapendo che alle figlie di Anio era stato assegnato da Bacco il dono di trasformare in grano, vino e olio tutto ciò che toccavano, l'Atride tentò di imbarcarle a forza sulla flotta in partenza per Troia. Le scorte degli eroi omerici, che per propria caratteristica la poesia epica tende a ingrandire,

possono essere proficuamente confrontate con quelle necessarie ai Diecimila di Senofonte: l'*Anabasi* al proposito offre numerose annotazioni. Tra l'altro, nel libro VI la città di Sinope fa giungere all'esercito come dono di ospitalità millecinquecento anfore e da Eraclea ne arrivano duemila, che secondo i calcoli saranno sufficienti per tre giorni.

Il vino non manca mai neppure sulle imbarcazioni dei viaggiatori dell'*Odissea*. In procinto di partire per Pilo, Telemaco chiede alla dispensiera dodici anfore del migliore, secondo solamente a quello messo da parte per il ritorno di Odisseo. Saccheggiando la città dei Ciconi, Odisseo e compagni si procurano in abbondanza altro vino oltre a quello donato da Marone. È fornita in tal senso anche la zattera su cui Odisseo lascia l'isola di Ogigia: ci ha pensato Calipso, provvedendo ai generi di prima necessità. Persino Nausicaa nella scampagnata con le ancelle porta con sé un otre di pelle opportunamente riempito: la madre stessa provvede ad aggiungerlo alla cesta delle vivande. È un caso eccezionale e piacerebbe sapere come questo vino per fanciulle venga consumato; ma Omero elude ogni riferimento seguente, lasciando nella curiosità i posteri[12].

Sacrifici di vino

Sulle offerte di vino agli dèi si possono raccogliere passi attraverso l'intera antichità. Fra le tante raccomandazioni che nelle *Opere e i giorni* gli giungono dal fratello Esiodo, Perse è esortato a rammentarsi anche di questo rito. Nei testi sopravvissuti dei lirici spicca Pindaro soprattutto per la sesta *Istmica,* in cui si incastona la preghiera di Eracle alle nozze di Telamone: sacrificando vino, l'eroe chiede per lo sposo un figlio forte e valoroso. Pindaro si mostra particolarmente sensibile al legame tra il dono di Dioniso e la propria arte: «loda il vino vecchio e i fiori di canti recenti» nella nona *Olimpica* è una sintesi estrema di poetica. Analogamente la strofe iniziale della sesta *Istmica* è una meravigliosa metafora in cui si sovrappongono il riferimento alla poesia e quello al vino simposiale: Pindaro mesce un secondo cratere di versi, dopo quello dedicato al fratello dell'attuale destinatario, e il canto stesso è offerta libata in onore del vincitore e della suprema grandezza degli dèi. Una libagione improvvisata salva la vita del protagonista dello *Ione* di Euripide. Il giovane, infatti, colto prontamente un presagio, intuisce ciò che si sta tramando contro di lui e versa a terra il contenuto della coppa come se si fosse trattato di un sacrificio; in quella coppa il vecchio pedagogo, che poco prima ha esortato a usare recipienti più grandi per bere, ha mischiato il veleno ricevuto dalla regina. Il piano è svelato dall'arrivo di una colomba assetata che, bevute le gocce rimaste a terra, muore in breve dopo strazianti sofferenze.

Spesso le libagioni dell'epica successiva sono soltanto una forma di ossequio nei confronti del modello omerico o virgiliano: così nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (non è però convenzionale il passo in cui Giasone versa nel fiume Fasi offerte di vino puro per la Terra, gli dèi locali e le anime dei morti), nella *Tebaide* di Stazio o in una cerimonia di purificazione degli eroi nelle *Argonautiche* di Valerio Flacco. A loro volta non aggiungono molto alle nostre conoscenze alcuni passi dell'*Eneide*: una scena nella reggia di Eleno; la circostanza in cui Enea esorta al sacrificio a Giove vedendo avverarsi la profezia di Celeno; un gesto rituale voluto da Evandro in onore di Eracle. Più ampia una sequenza del libro V. Tornando in Sicilia un anno dopo la morte di Anchise, Enea presso la tomba del padre liba due coppe di vino, due di latte e due di sangue; l'offerta risulta gradita a un grande serpente apparso all'improvviso e, al ritirarsi delle sue squamose spire, nel dubbio se si tratti di un genio del luogo o di un inviato del padre, l'eroe fa seguire abbondanti sacrifici di animali con ulteriori libagioni. Il più interessante di tutti è il contesto del libro I. Secondo uno schema omerico, nella reggia di Didone dopo il banchetto si ha un proseguimento di convito dedicato al bere: durante questa riunione

Enea racconterà le ultime ore di Troia e le proprie traversie per mare. Tenendo in mano una coppa di particolare pregio, Didone si rivolge a Giove, protettore degli ospiti, pregando che quel giorno sia degno di futura lieta memoria tanto per i Tirii quanto per i profughi troiani e che assistano propizi Bacco dispensatore di gioia e Giunone; dopo aver libato, la regina assaggia e passa la coppa ai maggiorenti più vicini – il primo dei quali, Bizia, non si limita a bagnare le labbra, ma nella coppa immerge mezza faccia. In questo caso, dunque, l'offerta accompagna una preghiera drammaticamente fallimentare. Un altro esempio virgiliano rilevante è costituito nelle *Georgiche* dall'arrivo di Aristeo presso la madre Cirene, sul fondo del fiume Peneo: mentre viene imbandita la mensa, per tre volte la ninfa versa vino sul focolare in offerta a Oceano e altrettante volte con augurio favorevole la fiamma divampa altissima. Su una fiamma è versata anche l'ultima di una serie di offerte a Poseidone quando Giasone prega la divinità del mare in occasione della grande partenza nelle *Argonautiche* di Valerio Flacco. Al lettore moderno sembra più consono l'uso di vino per spegnere i fuochi delle are e sancire la conclusione del sacro banchetto, come in un passo della *Tebaide* di Stazio[13].

Molte altre testimonianze conservano la freschezza di situazioni reali, sia pure presentate sotto modalità letterarie. Da libagioni la riunione simposiale viene sia aperta sia chiusa, se i convitati al termine hanno ancora sufficiente lucidità. Per quanto riguarda l'apertura, così si riscontra nel *Simposio* di Platone. Al *Simposio dei sette sapienti* di Plutarco si dà inizio con libagioni accompagnate da un breve intervento musicale della flautista; in conclusione gli illustri partecipanti sono esortati da Solone a offerte rivolte alle Muse, a Poseidone e ad Anfitrite, in collegamento con i racconti appena ascoltati. Vari sono gli esempi di libagione nelle *Odi* di Orazio: il poeta si rivolge a Venere perché l'amore gli sta impedendo di trattare ogni altro tema; chiede ad Apollo una vecchiaia in buona salute che consenta di comporre ancora poesia; registra come per celebrare i Fontinalia si gettassero alle ninfe delle fonti vino e corone di fiori; afferma di sacrificare il maialino per il Genio con l'aggiunta di vino puro. Nelle *Odi* compare anche l'offerta del contadino al nume di Augusto associato alle divinità tradizionali. Due sacrifici di vino compiuti da Alessandro il Grande assumono un significato speciale nel resoconto di Arriano: attraversando l'Ellesponto, il Macedone versò in mare offerte a Poseidone, ricordato insieme alle Nereidi, e un altro rito di questo genere, rivolto allo stesso dio, fu da lui eseguito nelle acque del Mar Arabico. Arriano così inquadra l'intera impresa fra queste due libagioni, l'una al limite occidentale e l'altra a quello orientale dell'immenso impero conquistato.

In molti casi i contesti sono tutt'altro che solenni: libano i Diecimila di Senofonte

durante un banchetto militaresco in onore di alcuni ambasciatori, i contadini italici devoti a Bacco secondo le *Georgiche* di Virgilio, i briganti che nelle *Metamorfosi* di Apuleio bevono alla memoria dei compagni morti aggiungendo inni a Marte. Nell'*Agricoltura* Catone descrive l'offerta di una coppa a Giove durante il tradizionale banchetto sacrificale della semina. Nel *Satyricon* Encolpio, pregando Priapo perché gli conceda di riavere la virilità, gli promette, tra l'altro, vino giovane spumeggiante nelle coppe. A dimostrazione della parsimonia degli antichi nel far uso di vino, Plinio nella *Storia naturale* cita un episodio narrato da Tito Livio: nella battaglia di Aquilonia contro i Sanniti, in un frangente in cui la gravità della situazione induceva di solito a voti impegnativi, il console Lucio Papirio Cursore promise a Giove che, uscendo vincitore dallo scontro, prima di bere gli avrebbe offerto una piccola coppa di vino mielato. Plinio indica anche il vino con cui, a causa della sua provenienza, sarebbe empio libare: tra l'altro, quello di viti colpite dal fulmine. L'offerta più buffa alle divinità resta però probabilmente quella narrata da Ovidio nel libro III dei *Fasti*. Numa Pompilio segue le istruzioni ricevute dalla ninfa Egeria: per costringere Fauno e Pico a rivelargli come scongiurare l'ira che Giove manifesta con saette, il re lascia presso la sorgente di un bosco sacro due coppe piene di vino profumato e si nasconde con i compagni in una grotta. Fauno e Pico vanno come al solito a bere alla sorgente e, trovando le coppe, le scolano; in tal modo si addormentano e Numa, aiutato dai suoi, può farli prigionieri legandoli. Una spaventosa tragedia è invece il contesto della lettera di Plinio il Giovane a Traiano: nella provincia da lui governata, per verificare se i denunciati fossero davvero cristiani, Plinio ordinava loro di sacrificare con incenso e vino all'immagine dell'imperatore. Non mancano esempi di libagioni "straniere", oltre naturalmente a quella della fenicia Didone: compiono il rito il cartaginese Amilcare in combattimento nelle *Storie* di Erodoto e il popolo della Mauritania nell'*Eneide*. La familiarità con l'atto rituale o con il riferimento letterario è ben dimostrata dal racconto del suicidio di Seneca e di Trasea Peto negli *Annali* di Tacito: entrambi spargendo il proprio sangue affermano di fare in tal modo libagione a Giove liberatore. Dalla ritualità si poteva anche scadere nella scaramanzia, come mostra il *Satyricon*: sentendo il canto del gallo fuori orario, presagio sfavorevole, Trimalcione fa versare vino sotto la mensa e sulla lampada.

Esistevano libagioni senza vino: offerte di acqua, latte e miele alle Erinni; l'uso è attestato da Eschilo nelle *Eumenidi*, da Sofocle nell'*Edipo a Colono* e da Apollonio Rodio. Anche ai tempi di Romolo si libava con il latte: così afferma Plinio, aggiungendo che l'uso è dimostrato dalle cerimonie istituite dal fondatore di Roma. Subito dopo, però, nella *Storia naturale* si legge che Numa Pompilio, per costringere alla potatura contadini

riottosi, ordinò che non fossero legittime le libagioni fatte con vino di vite non potata: al tempo del secondo re il rito a base di vino era dunque già invalso. Nelle *Etiopiche* Eliodoro descrive una libagione d'acqua che seguirebbe l'uso dei sapienti Egizi. Un'interessante notizia conservata da Ateneo ricorda come i cittadini di Emesa dedicassero al Sole libagioni di miele, ritenendo pericoloso invitare all'ubriachezza il dio la cui corsa attraverso il cielo consente al mondo di avere luce e calore. Per quanto il fatto sembri incredibile, in un'opera minore di Plutarco si afferma che frequenti libagioni astemie erano rivolte anche a Dioniso, allo scopo di limitare il ricorso al vino puro[14].

L'uso che maggiormente colpisce il lettore moderno è quello in contesti funerari. Nell'*Iliade*, in occasione del rogo del cadavere di Patroclo, Achille liba chiedendo a Borea e Zefiro di far divampare le fiamme, poi per tutta la notte inzuppa il suolo attingendo da un cratere mentre invoca l'anima dell'amico; dà infine ordine di spegnere con il vino ciò che resta del rogo. Così sempre nell'*Iliade* avverrà per Ettore; la conclusione della catena di riti funebri si trova nell'ultimo libro dell'*Odissea*, dove si legge che per le ossa di Achille da raccogliere nell'urna sono usati vino e unguento. Nell'*Eneide* si versa vino sui resti della pira di Miseno. Questa usanza è anche storica, in vigore all'epoca dei primi anni di Roma: da Plinio il Vecchio si apprende che Numa Pompilio l'avrebbe proibita a causa della scarsità della produzione. Una situazione analoga si ripropone in età imperiale: le *Selve* di Stazio conservano testimonianza del fatto che il vino prodotto a Sezze, in territorio volsco, era usato per spegnere le braci durante le cerimonie funebri; le leggi di Augusto contro il lusso vietavano un tale spreco, ma evidentemente la loro applicazione si era ormai molto ammorbidita.

La presenza in contesti funebri o riferiti all'oltretomba torna anche in altre forme. Nell'*Oreste* euripideo Elena chiede a Ermione di offrire per lei sulla tomba di Clitemnestra libagioni di latte, miele e vino spumeggiante. Le stesse offerte, con l'aggiunta di sangue, sono versate in nove fosse agli dèi inferi da Tiresia nella *Tebaide* di Stazio. Nell'*Eneide* la Sibilla versa vino fra le corna dei vitelli da sacrificare a Ecate; il rito prevedeva d'abitudine questo gesto, come confermato da un passo di Giovenale o come si può riscontrare anche in un orrendo sacrificio narrato da Erodoto, nel quale ai bovini sono sostituiti prigionieri sgozzati dagli Sciti. Un capro viene asperso di vino prima del sacrificio nel *Dafni e Cloe* di Longo e, per immolarlo secondo tradizione a Bacco, nei *Fasti* di Ovidio. L'usanza è ricordata in un epigramma che si presenta sotto forma di favola, composto da Leonida di Taranto: un caprone ha massacrato una vite rosicchiandone i germogli ed essa gli predice che proprio con il ricavato dei suoi grappoli sarà bagnato in occasione del sacrificio. Una sintesi di riferimenti funerari è offerta in

chiave parodica dal *Satyricon*. Prima il marmista Abinna racconta di aver partecipato a un banchetto funebre nel quale metà di ogni bicchiere doveva essere versata sulle ossa del morto; poi Trimalcione, quando davanti agli invitati redige il testamento stabilendo che intorno alle sue ceneri siano coltivati alberi da frutto e viti, chiede ad Abinna un monumento sul quale ci siano grosse anfore sigillate e ordina di portare un assaggio del vino con cui saranno lavate le sue ossa, esortando i convitati a fingere di essere al pranzo che accompagnerà le sue esequie.

La partenza dalla letteratura greca con Omero richiede di concludere con Nonno: le *Dionisiache* contengono in particolare un'intensa immagine di una libagione che diffondendo fragranza inebria il suolo su cui è versata. Nell'ultimo poema del mondo antico, però, questa offerta assume forse in alcuni casi un valore particolare. Al termine della tragica vicenda di Penteo, Agave proclamandosi innocente afferma di libare al tremendo dio non con la sua bevanda, bensì con il sangue del figlio da lei stessa inconsapevolmente ucciso. Più esplicito ancora il canto XI: quando il presagio di un cerbiatto morto annuncia a Dioniso l'imminente fine dell'amato Ampelo, il sangue che dall'animale straziato gocciola sull'altare prefigura una libagione del vino che nascerà proprio dalla risurrezione di Ampelo sotto forma di vite. L'ipotesi del cristianesimo di Nonno è controversa e le argomentazioni tratte dall'opera non sono inconfutabili. Per constatare le difficoltà, basti considerare che, estrapolati dal contesto e sottratti alla cronologia, persino due versi delle *Baccanti* di Euripide riferiti a Dioniso potrebbero lasciar supporre un'influenza cristiana: «Questo, dio dalla nascita, viene versato in offerta agli dèi, / così che attraverso di lui gli uomini possano avere i beni richiesti in preghiera». Leggendo le *Dionisiache*, comunque, risulta difficile negare con sicurezza la presenza di consonanze con il vino-sangue evangelico versato per la salvezza degli uomini[15].

La sovrabbondanza di Nonno

La duplice natura del vino si rispecchia nella sconcertante figura di Dioniso, sempre contraddittorio fra i due aspetti di dio della distruzione e dio che lenisce nei mortali la pena del vivere: «sommamente terribile, ma mitissimo con gli uomini», come lo definisce Euripide nelle *Baccanti*. Dioniso – o il vino, che può identificarsi con il suo scopritore – arriva a essere inaffidabile per gli stessi dèi. Il racconto è di Pausania e, in forma più veloce, di Igino nei *Miti*. Siccome Era l'ha scaraventato giù dall'Olimpo, Efesto si vendica inviandole un trono d'oro dal quale la regina degli dèi non è più in grado di alzarsi; per liberarla occorre riportare tra i celesti il dio fabbro. Dioniso risolve la difficoltà con l'inganno ubriacando Efesto, che di lui si fida. Il ritratto più completo o composito di questa divinità è insomma anche il più ricco di ambiguità e forti chiaroscuri. Questo principio ben risulta dalla variegata sovrabbondanza delle *Dionisiache*; in particolare, due passi del poema di Nonno sembrano ricordare le remotissime caratteristiche demoniche del vino. Il primo rimando in realtà va preso con beneficio di inventario. Nel canto XXXI Era presenta ad Afrodite una catastrofica prospettiva: l'assunzione di Dioniso nell'Olimpo diffonderà la viticoltura siderale e causerà la sostituzione del vino al nettare, così gli dèi ubriachi si scontreranno fra loro sconvolgendo il cosmo. Sembra di leggere qui il riconoscimento di una potenza del vino sconosciuta agli dèi stessi, come se questi di fronte alla relativa novità dovessero ripetere gli errori comportamentali degli uomini, con conseguenze di ben più ampia portata. Il contesto, però, vanifica in gran parte il significato di questi timori di Era, perché il suo discorso è finalizzato a ottenere l'aiuto dell'interlocutrice per un inganno contro Zeus.

Ha rilevanza maggiore l'altro riferimento, che richiede di essere considerato nell'importante contesto del canto XII, dedicato all'origine del vino. La prima parte di questo canto trasporta il lettore in una dimora divina dell'estremo occidente: il Sole riconduce la quadriga con cui ha attraversato il cielo, viene accolto con reverenza dalle divinità del tempo ciclico e la Stagione autunnale approfitta della circostanza per chiedere quando finalmente potrà essere fruttuosa. In risposta le vengono additate le quattro tavolette di Armonia, calendario universale: fra la terza e la quarta tavoletta è previsto l'inizio del vino a seguito della trasformazione di Ampelo in vite. La comparsa del consolatorio nettare di Dioniso, insomma, ha un posto d'onore nell'ordine cosmico. Nonno ha così predisposto tutto il necessario per l'evento fondamentale del poema stesso, punto di arrivo anche per la narrazione dei precedenti due canti dedicati al grande amore omosessuale di Dioniso. L'idillio con Ampelo, ambientato in Lidia, è stato troncato dalla

morte del giovane e bellissimo satiro, finito a pezzi per essere salito in groppa a un toro e soprattutto per essere stato inviso a un paio di divinità femminili. Dioniso ora è straziato dal dolore, ma con immenso sollievo scopre che il distacco della morte non è irreparabile. Di fronte a tanta sofferenza, infatti, le Moire hanno eccezionalmente ripreso a ritroso quel filo della vita e Atropo annuncia al dio la risurrezione-metamorfosi del suo diletto. Trasformato in vite, Ampelo stesso dona all'amante il conforto che sarà poi esteso agli esseri umani; Dioniso per primo, dunque, scopre il vino, cogliendo il frutto subito maturo della nuova pianta e spremendone il succo tra le mani. E, ancora per primo, di quella pianta e di quel succo meraviglioso pronuncia l'elogio, affermandone la superiorità sui doni di Demetra e Atena, il grano e l'olivo, in virtù del suo potere consolatorio.

Simulando uno scrupolo erudito nei confronti della tradizione poetica, Nonno fa a questo punto seguire una seconda possibile eziologia. Essa è forse creazione originale dell'autore, perché non risultano attestazioni altrove; si riscontra soltanto una vaga somiglianza con il mito di Oineo, possibile scopritore del vino grazie a una capra. La vite selvatica cresceva in abbondanza, ma nessuno ancora si curava dei suoi ricchi frutti, noti soltanto agli animali; proprio vedendo un serpente suggere l'uva, Dioniso con l'aiuto dei satiri suoi accompagnatori improvvisò la prima vendemmia occupandosi della pigiatura in una fossa. I satiri attinsero subito dall'incantevole ruscello che colava e l'ebbrezza li spinse, oltre che a danzare, a slanciarsi sulle creature femminili divine e umane raggiungibili, mentre Dioniso rimase padrone di sé possedendo per dono di Rea l'ametista, che preserva dall'ubriachezza. La ricostruzione poetica della scoperta del vino da parte di Dioniso in questo caso appare dunque fortemente segnata dal suo potere afrodisiaco: tema di antica ascendenza, che già da solo offrirebbe il pretesto per un doppione mitologico, allo scopo di accostare un'altra qualità del vino a quella consolatoria prediletta da Nonno. La presenza di una seconda versione – alternativa agli occhi dei moderni, mentre per gli antichi un mito non escludeva altri miti, neanche in contraddizione – non è un caso unico nel poema di Nonno. Il motivo di interesse è nel fatto che questa narrazione, costruita sulle note dello sconvolgimento e della possessione, è definita «più antica». L'aggettivo potrebbe alludere al potere del vino precedente a Dioniso stesso: da questo si lasciano travolgere i satiri, mentre Dioniso resta immune grazie al contropotere della pietra preziosa. Tutto ciò, beninteso, sempre che l'autore non voglia contrapporre la «più antica» versione pagana a quella cristologica basata sul valore del corpo risorto trasfigurato e salvifico e sull'identificazione di Gesù con la vite. In tal caso il discorso sulla duplice natura del vino si sposterebbe su orizzonti lontanissimi rispetto a quelli noti a tutta la letteratura precedente[16].

[1] Orazio, *Epistole* 1.19.6. *Iliade* 6.130-140, 14.325 (cfr. Esiodo, *Teogonia* 941); *Odissea* 11.325, 24.72-75 (allo stesso vaso si riferisce *Iliade* 23.91-92).

[2] Esiodo, *Le opere e i giorni* 614 e fr. 239 Merkelbach-West (*Eoie*). Alceo fr. 346 Voigt.

[3] *Iliade* 6.258-268, 9.705-706, 19.160-170 (Diomede e Odisseo sul nutrimento del guerriero). Bacchilide fr. 20b Maehler. Euripide, *Baccanti* 302-304. *AP* 11.63. Nonno, *Dionisiache* 22.127-130. Con le dovute distinzioni, cfr. Erodoto, *Storie* 3.11: subito prima della battaglia contro i Persiani di Cambise, i mercenari della Grecia e della Caria al servizio del faraone sgozzano i figli di un traditore, mescolano il sangue nel cratere con vino e acqua e bevono.

[4] *Odissea* 10.552-560, 11.61. Per *oinobaréiōn*: *Odissea* 10.555, 9.374, 21.304; *oinobarē´s* in *Iliade* 1.225. *Odissea* 9.196-211, 345-374; 9.110-111 per la presenza della vite (cfr. Euripide, *Ciclope* 63-67, 123-124). Cfr. Luciano, *Dialoghi degli dèi marini* 292-293: il Ciclope non conosce il nome e la natura del vino neppure dopo l'accecamento.

[5] *Odissea* 21.293-304. Plutarco, *Vita di Teseo* 30.3. Apollodoro, *Biblioteca* Epitome 1.21. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* 4.70.3-4. Pindaro fr. 166 Snell-Maehler. Teognide, *Elegie* 541-542. *Odissea* 22.8-21.

[6] Pindaro, *Pitiche* 2.21-48. Apollodoro, *Biblioteca* Epitome 1.20. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* 4.69.4. Luciano, *Dialoghi degli dèi* 217-218. Apollonio Rodio, *Argonautiche* 1.477-478. Virgilio, *Georgiche* 2.455-457. Orazio, *Odi* 1.18.7-9.

[7] Ovidio, *Metamorfosi* 12.210-535; *Amori* 1.4.7-8, 2.12(13).19-20; *Arte di amare* 1.593. Properzio, *Elegie* 2.2.9-10, 2.6.17-18, 2.33.31-32 (Eurizione e Polifemo). Seneca, *Ercole furioso* 778-779. Stazio, *Tebaide* 5.261-264. Valerio Flacco, *Argonautiche* 1.140-148. *AP* 7.725 (Callimaco), 11.1, 11.12.

[8] Apollodoro, *Biblioteca* 1.4.3-4. Eratostene, *Catasterismi* 32. Igino, *Astronomia* 2.34.2. Arato, *Fenomeni* 638-640.

[9] *Iliade* 3.245-301 (cfr. anche *Odissea* 19.288). Erodoto, *Storie* 4.70. Virgilio, *Eneide* 12.174. *Iliade* 16.220-254, 24.283-314; *Odissea* 2.431-433.

[10] *Odissea* 3.4-11, 40-64, 330-341, 390-394. Per l'ultima libagione: *Odissea* 7.136-181 (cfr. *Iliade* 9.712; *Odissea* 18.423-428); Plutarco, *Questioni simposiali* 714c; Ateneo, *Deipnosofisti* 16b. *Odissea* 14.446-448.

[11] *Iliade* 1.462-463 (Crise), 11.775 (Peleo); *Odissea* 3.459-460 (Nestore). Apollonio Rodio, *Argonautiche* 1.435-436, 1.516-518. *Odissea* 12.362-363: cfr. Apollonio Rodio, *Argonautiche* 4.1719-1724.

[12] *Iliade* 4.257-263, 8.161-162, 12.310-312 (quantità non misurata). *Iliade* 4.259 e *Odissea* 13.8 (vino riservato agli anziani). *Odissea* 20.136 (bere a volontà). Cfr. un'abitudine degli Sciti raccontata da Erodoto, *Storie* 4.66: in una riunione annuale gli Sciti che non hanno ucciso nemici non possono attingere dal cratere della miscela, mentre quelli che ne hanno uccisi molti attingono con due tazze alla volta. *Iliade* 7.467-471, 9.71-72 (rifornimenti). Ovidio, *Metamorfosi* 13.650-659. Senofonte, *Anabasi* 6.1.15, 6.2.3-4 (anche 1.4.19, 3.4.31, 4.2.22, 4.4.9, 4.8.23, 5.4.29, 6.5.1, 6.6.1, 7.1.37). *Odissea* 2.349-353, 9.163-165; 5.165-166, 265-266 (zattera e Calipso), 6.77-78.

[13] Esiodo, *Le opere e i giorni* 338. Pindaro, *Istmiche* 6.35-49 (anche *Nemee* 11.6-9; *Pitiche* 4.188-198); *Olimpiche* 9.48-49; *Istmiche* 6.1-9. Euripide, *Ione* 1178-1207. Apollonio Rodio, *Argonautiche* 3.1210, 4.707-709 (libagione non convenzionale 2.1271-1275). Stazio, *Tebaide* 1.539-556. Valerio Flacco, *Argonautiche* 3.456-458. Virgilio, *Eneide* 3.353-355, 7.133-134, 8.273-279, 5.77-99, 1.728-740. Virgilio, *Georgiche* 4.381-385. Valerio Flacco, *Argonautiche* 1.193-204. Stazio, *Tebaide* 1.694.

[14] Platone, *Simposio* 176a. Plutarco, *Il simposio dei sette sapienti* 150d, 164d. Orazio, *Odi* 1.19, 1.31, 3.13, 3.17 (vino offerto al Genio anche in Persio, *Satire* 2.3), 4.5. Arriano, *Anabasi di Alessandro* 1.11.6, 6.19.5. Senofonte, *Anabasi* 6.1.5. Virgilio, *Georgiche* 2.527-529. Apuleio, *Metamorfosi* 4.22. Catone, *L'agricoltura* 132. Petronio,

Satyricon 133.3. Plinio, *Storia naturale* 14.91. Tito Livio, *Storie* 10.42.7. Plinio, *Storia naturale* 14.119 (viti colpite dal fulmine). Ovidio, *Fasti* 3.290-306. Plinio il Giovane, *Lettere* 10.96.5. Erodoto, *Storie* 7.167. Virgilio, *Eneide* 4.205-206. Tacito, *Annali* 15.64, 16.35. Petronio, *Satyricon* 74.1. Eschilo, *Eumenidi* 106-107. Sofocle, *Edipo a Colono* 100, 480-481. Apollonio Rodio, *Argonautiche* 4.712.3. Plinio, *Storia naturale* 14.88 (al tempo di Romolo e di Numa Pompilio). Eliodoro, *Etiopiche* 2.22-23. Ateneo, *Deipnosofisti* 693ef. Plutarco, *Precetti igienici* 132e.

[15] *Iliade* 23.192-238 (funerali di Patroclo), 24.791-792 (funerali di Ettore); *Odissea* 24.71-73. Virgilio. *Eneide* 6.227. Plinio, *Storia naturale* 14.88. Stazio, *Selve* 2.6.90-91. Euripide, *Oreste* 114-115. Stazio, *Tebaide* 4.452-454. Virgilio, *Eneide* 6.244. Giovenale, *Satire* 12.7-8. Erodoto, *Storie* 4.62. Longo, *Dafni e Cloe* 2.31. Ovidio, *Fasti* 1.360. *AP* 9.99 (Leonida di Taranto). Petronio, *Satyricon* 65.10-11, 71.11, 77.7. Nonno, *Dionisiache* 37.83-84, 46.313-314, 11.91-93. Euripide, *Baccanti* 284-285. Cfr. *Vangelo secondo Matteo* 26.27-28; *Marco* 14.23-24; *Luca* 22.20.

[16] Euripide, *Baccanti* 861. Pausania, *Descrizione della Grecia* 1.20.3. Igino, *Miti* 166. Nonno, *Dionisiache* 31.229-250, 12.1-117 (prima parte), 117-293 (scoperta del vino dopo la morte di Ampelo); 293-397 (seconda eziologia; «più antica»: v. 294): cfr. Primo Mitografo Vaticano 86 Zorzetti, commento di Servio a Virgilio, *Georgiche* 1.8. Per Gesù e la vite: *Vangelo secondo Giovanni* 15.1-8.

L’etica del vino

Il protosimposio di Omero

Il sostantivo greco *sympósion*, che indica una realtà sociale e culturale esclusiva del mondo ellenico, compare in letteratura tra la fine del VII secolo e l'inizio del VI a.C. con Alceo e Focilide. Il primo celebra il canto conviviale accompagnato dalla lira, scagliandosi intanto contro il tiranno Pittaco, e il secondo ammonisce che mentre circolano le coppe bisogna bere composti conversando amabilmente: le principali caratteristiche del simposio sembrano ben definite. Nell'opera di Alceo, d'altronde, le marcate implicazioni politiche risultano già in stretto connubio con quelle erotiche: il poeta, per il quale è fortissimo il significato della riunione come forma di legame tra gli aristocratici, non si perita di far sapere a un anfitrione che si sentirà felice soltanto se parteciperà un certo grazioso giovane.

Benché la prima attestazione letteraria costituisca ovviamente un *terminus ante quem*, è indubbio che il simposio non appartiene al mondo omerico, nel quale però è anticipato e preparato dall'usanza di un'appendice conviviale al pasto preso in comune. Nel libro I dell'*Iliade* il banchetto sacro degli Achei che consumano le carni delle vittime sacrificali ad Apollo ha un proseguimento: i giovani riempiono i crateri e distribuiscono il vino, tra canti in onore del dio da placare. La circostanza è particolare e la riunione non presenta le caratteristiche poi tradizionali: un simposio che cominciasse con il sole alto in cielo sarebbe parso ai Greci una grave stonatura, mentre questo banchetto, appendice compresa, ha termine proprio al tramonto. La sua seconda parte, però, quella in cui il vino costituisce una presenza rilevante, è ben distinta dalla fase precedente; lo stacco prende nel racconto omerico la forma di un esametro, «e dopo che ebbero allontanato il desiderio di mangiare e di bere». Il verso in questione è formulare e torna con significativa puntualità negli altri passi analoghi, in primo luogo nel libro IX dell'*Iliade*. Questo è incentrato su due scene di banchetto, ottima testimonianza anche dell'usanza di prendere decisioni al momento del bere (*parà póton*), sulla quale si sofferma Plutarco in due delle *Questioni simposiali*. La prima scena si svolge negli alloggi di Agamennone, dove Nestore ha suggerito di riunirsi. Il frangente è delicatissimo per gli Achei: l'esito della guerra sembra ormai inevitabilmente negativo e si parla di tornare in patria; perciò Nestore propone ad Agamennone di far pace con lo sdegnato Achille, inviando presso di lui un'ambasceria. Tale proposta viene presentata e accolta in un momento successivo alla consumazione dei cibi; al passaggio segnato dal verso formulare citato, «e dopo che ebbero allontanato il desiderio di mangiare e di bere», segue una distribuzione di vino, appena mescolato nel cratere, per libagione e bevuta. L'uso di vino rimarca la solennità dell'impegno preso da

Agamennone, il quale, dopo il violento alterco con Achille davanti all'adunanza dei comandanti, ora in presenza degli stessi comandanti garantisce la propria nuova linea di condotta, disposto quasi a tutto purché Achille dimentichi il rancore fatale per gli Achei. Si nota al proposito in altri passi dell'*Iliade* che, per via dell'importanza della parola data *parà póton*, tanto più grave risulta il caso in cui questa si riveli una spacconata: così Apollo rinfaccia a Enea di aver affermato a banchetto la volontà di battersi con Achille; Agamennone rimprovera in modo analogo i Danai, i quali a Lemno, sempre a banchetto, si vantavano della loro abilità in battaglia e ora non sanno far fronte a Ettore. Una volta organizzata l'ambasceria per tentare di persuadere Achille, la scena del libro IX si sposta nell'appartata tenda del Pelide. Poiché anche in questo caso il pasto precede la conversazione, i tre ambasciatori achei si ritrovano nel giro di pochi versi nuovamente a mangiare abbondanti porzioni di carne e a vuotare coppe distribuite da Patroclo. Il nuovo banchetto sembra avere una continuazione dello stesso genere: ricompare il solito stacco formulare, i discorsi tra i quattro eroi si aprono con il brindisi di Odisseo rivolto ad Achille e si chiudono con una libagione.

Il libro I dell'*Odissea*, di composizione più recente rispetto all'*Iliade*, porta l'argomentazione decisiva: il contesto non si riferisce infatti, come quello dei passi precedenti, a un'occasione particolare, bensì all'abitudine di un gruppo sociale signorile. Telemaco ha appena accolto l'ospite sotto il cui aspetto si cela Atena quando nella sala del palazzo fanno il loro ingresso i pretendenti, i quali già prima bevevano oziando nell'atrio. Prontamente serviti, «dopo che ebbero allontanato il desiderio di mangiare e di bere», i pretendenti rivolgono il pensiero al canto e alla danza, definiti «ornamento del banchetto»; perciò l'aedo Femio incomincia a cantare accompagnato dal suono della cetra e Penelope in una breve apparizione accenna all'opportunità di ascoltare in silenzio bevendo. Un confronto con il libro VIII, ambientato nella reggia dei Feaci, è ancora una volta suggerito dalla presenza del verso formulare: questo ricorre due volte, per distinguere il banchetto vero e proprio e quella parte della riunione in cui si esibisce l'aedo Demodoco. Durante il canto i presenti continuano a bere, come si ricava dal fatto che nelle interruzioni Odisseo, asciugandosi le lacrime, liba agli dèi alzando la coppa a due anse[1].

Sul legno della nave

Il protosimposio di Omero si definisce non soltanto nelle modalità di esecuzione, ma soprattutto sotto il segno di un'etica conviviale, dalla quale le modalità stesse dipendono. Quando Nausicaa dà suggerimenti a Odisseo sul comportamento da tenere nel presentarsi a suo padre e accenna a come vedrà e riconoscerà i sovrani, dice che Alcinoo seduto sul trono «beve vino come un immortale». L'espressione sottolinea certo la maestosa regalità del personaggio, ma insieme allude, secondo uno stilema epico, a come l'atto di bere implichi un particolare *ethos*, quello che improntera poi il simposio. Nella poesia lirica tale *ethos* si abbinerà a una contrapposizione di stampo aristocratico-politico (Alceo e Teognide) o aristocratico-esistenziale (Anacreonte) e il modo di bere sarà discriminante sulla linea di demarcazione tra i bennati e gli altri; ma già in Omero, implicitamente, la compostezza di un Alcinoo o degli stessi Achei a banchetto è contrapposta alla disastrosa inumanità di chi ignora che bere è un atto di civiltà. La più evidente conseguenza di ciò è la condanna dell'ubriachezza, bandita dalla vita sociale del nobile guerriero come pesante stonatura; tanto più grave risulta così l'ingiuria *oinobarē´s* con la quale Achille ferisce l'orgoglio di Agamennone nel libro I dell'*Iliade*.

Un'apparente eccezione è costituita da un passo dell'*Odissea*, nel racconto di Nestore a Telemaco: finita la guerra, quando i vincitori si accingevano a lasciare Troia e a tornare in patria, a un'adunanza generale convocata eccezionalmente al tramonto gli Achei giunsero «appesantiti dal vino». L'eufemistico "appesantimento", però, non è riferito ai condottieri, bensì all'esercito nel suo insieme: appunto questo è stato chiamato a raccolta. Nell'*Odissea* i pretendenti, tutti di nascita illustre, non sono mai mostrati ubriachi, benché non fossero certo ospiti morigerati e in modo specifico due passi dei libri XIV e XVI segnalino il loro considerevole consumo di vino. L'eventualità c'era, se si considera che Odisseo nel preparare la strage dà istruzione a Telemaco di fare scomparire le armi dalla sala adducendo come pretesto un duplice rischio: che il fumo le rovini e i pretendenti possano nell'ebbrezza farne uso gli uni contro gli altri. Eppure, nella reggia di Itaca così occupata viene ripetutamente accusato o sospettato di essere ubriaco soltanto il mendicante; e l'accattone Iro, quando ciondola malconcio dopo aver buscato le botte che meritava, è paragonato da Telemaco a chi ha bevuto troppo. Era ben differente, per ragioni sociali, la resistenza di un signore: la sua capacità di bere doveva evitare l'annebbiamento dell'intelletto. Non è pertanto una battuta di spirito l'interpretazione di Ateneo secondo la quale l'anziano Nestore, considerato il più saggio degli Achei, sarebbe stato tra questi anche il più forte bevitore.

Un’altra occasionale forma di protosimposio può essere ritrovata al di fuori dei poemi omerici. Il poeta-soldato Archiloco, mercenario che ben conosce le asprezze della quotidianità, sa ritagliarsi un gradevole momento conviviale, probabile festeggiamento di una vittoria:

Su, con la coppa tra i banchi della nave veloce

passa, togli i tappi delle panciute anfore,

spilla fino alla feccia il rosso vino: non potremo

stare a bocca asciutta in questa veglia.

Le circostanze sono molto differenti: i duri banchi dei rematori al posto delle comodità di una sala, un commilitone come servitore invece di un ragazzo, una distribuzione che a quanto pare non attinge dal cratere della miscela. Eppure, sembra che questa bevuta voglia conservare un ordine già abituale: anche rudi mercenari, per quanto magari non vadano per il sottile nell’alzare il gomito (il vino sarà versato «fino alla feccia»), intendono rispettare una forma di disciplina. Forse alla stessa elegia apparteneva un altro distico superstite: «Sul legno della nave per me la focaccia impastata, sul legno della nave / il vino di Ismaro, bevo adagiato sul legno della nave». Archiloco sembra porre qui in contrasto la povertà del cibo con la nobiltà del vino, ismarico come quello pregevolissimo che Odisseo ebbe da Marone e portò nella terra dei Ciclopi. Si voglia pensare al vanto di potersi procurare con le armi un nettare così prezioso o a una forma di consolazione per la scabra e rischiosa vita del combattente, possiamo comunque essere certi che questo vino fu diviso tra compagni d’armi, in una civile e rispettosa bevuta comune diametralmente opposta alla turpe ubriacatura solitaria di Polifemo[2].

Equilibrio e armonia

L’altissimo significato del simposio, con l’aura di sacralità che lo contraddistingue, è manifestato dalla poesia lirica, la quale d’altronde in molti casi proprio durante la riunione simposiale nasceva o era diffusa. Senofane, descrivendo i preparativi di un simposio seguiti da una serie di norme conviviali, ha fissato il luminoso incanto in uno dei più bei frammenti rimasti. Non sappiamo se quella celebrazione fosse legata a una ricorrenza religiosa o familiare o a una vittoria agonale o se fosse stata organizzata soltanto per il piacere di stare insieme; Ateneo, del resto, affermerà che il simposio dell’età arcaica riferiva al divino la propria causa. Nei versi di Senofane l’atmosfera sacrale è sottolineata dal rito preliminare di purificazione della stanza, delle mani degli invitati e delle coppe; poi dall’uso di incenso, dalla presenza di un altare ricoperto di fiori e soprattutto dall’esortazione al rispetto verso il dio, al quale in primo luogo ci si deve rivolgere con inni, libagioni e preghiere. È ben presente, però, anche il clima di festa: la casa è gaiamente piena di canti e danza. Ai simpoti, appena finita la cena, vengono distribuite corone di fiori e di edera sacra a Dioniso, oltre a unguento per profumarsi. Il vino è pronto, già miscelato con acqua nel cratere; l’ampia scorta negli orci può rassicurare i più agguerriti bevitori. Sono pronte anche le “seconde mense” da mangiucchiare durante il simposio per tenere lo stomaco pieno di cibo solido o per stimolare la sete. Ultimati i preparativi tecnici e religiosi, è lecito «bere finché chi non sia troppo vecchio / possa tornare a casa senza l’aiuto di un servo»; e Senofane elogia chi bevendo «sveli nobili pensieri, / come memoria e virtù lo ispirano».

Nel *Protagora* di Platone, in similitudine, Socrate accenna ai discorsi nelle riunioni simposiali: chi le organizza, se è una persona dappoco e sa di non essere in grado di sostenere la situazione, ricorre all’intrattenimento di suonatrici e danzatrici; se invece si incontrano persone valenti, la conversazione ferve benché i partecipanti bevano molto. Le *Questioni simposiali* di Plutarco ricordano che a un convito si partecipa anche per il piacere della conversazione e che quest’ultima e il vino si integrano o bilanciano a vicenda: con similitudine contorta, il vino è detto essere l’equivalente della sabbia nelle gare di lotta, perché facilita la presa del dialogo; quest’ultimo, dal canto suo, evita che i partecipanti si stordiscano con la bevuta e contribuisce alla serenità del clima. Il vino non vuole soltanto l’acqua della miscela, ma anche la conversazione, affermava Callimaco nelle *Origini*. Gli argomenti devono essere adeguati alla circostanza: nel proprio epitafio, conservato nell’*Antologia Palatina*, lo stesso Callimaco si definisce abile tanto nello scherzare al simposio, cioè nel modellare versi leggeri e spiritosi, quanto nel comporre

canti di argomento serio ed elevato. Nel *Simposio dei sette sapienti* Plutarco fa esprimere a Mnesifilo un'altra considerazione: è vero che Dioniso agevola la socievolezza, ma le riunioni dei savi sono rallegrate dalle Muse stesse attraverso il «cratere senza vino» della conversazione. Essi perciò possono fare a meno del dono di Dioniso, eliminando così certi rischi insiti nel bere, principalmente quello di lasciarsi sfuggire una parola sbagliata. Ancora Plutarco in *Come distinguere l'adulatore dall'amico* ammonisce sull'inopportunità di sollevare una discussione che disturbi il clima sereno del simposio e comporti magari pericoli più gravi, dal momento che l'animo degli ebbri è incline all'ira. Il simposio, insomma, non ammette al suo interno la libertà di parola incontrollata, anzi la teme. La causa di possibili degenerazioni nate da parole fuori luogo è in definitiva nel fatto che i bevitori si ingannano ritenendo di conservare e controllare le proprie facoltà razionali: afferma così Socrate, scherzando sull'etimologia di *oinos*, nel *Cratilo* di Platone[3].

Il senso del simposio è nell'equilibrio e nell'armonia. Il concetto è stato anticipato nell'*Odissea*: il giudizioso Telemaco inquadra il clima di quiete nel quale è bello ascoltare l'aedo a banchetto; in un parere pronunciato davanti alla corte dei Feaci, il convito ordinato e arricchito dalla presenza del cantore è per Odisseo quanto di più bello possa esistere. «La serenità ama il simposio», afferma Pindaro nella nona *Nemea*, dichiarando che il canto sarà più alto presso il cratere ed esortando a mescere in calici d'argento il «figlio della vite». Anacreonte contrappone l'armonica compostezza greca ai rumorosi e sguaiati ritrovi degli Sciti e stringe un ideale legame tra simposio, canti di gioia, doni delle Muse e di Afrodite. Nel *Simposio* di Senofonte l'effetto del vino sui simpoti è paragonato da Socrate a quello della pioggia sulle piante: troppo liquido soffoca; in giusta misura, invece, innalza rigogliosamente e porta a produrre il frutto dell'allegria e dei bei discorsi. Tracannando, prosegue Socrate, gli uomini perdono insieme la possibilità di muoversi e quella di ragionare o, in altri termini, crollano intontiti; se invece i servi porgeranno loro piccole coppe, bagnandoli come piante poco alla volta, tutti passeranno ore di beatitudine e l'ubriacatura non sarà una costrizione, bensì una scelta consapevole. Socrate, nell'opera di Senofonte – dove risulta personaggio di scarsa simpatia –, torna più avanti sulla precettistica conviviale, quando per punzecchiare Ermogene gli chiede quale sia il comportamento fuori luogo dovuto a eccesso nel bere; Ermogene lo definisce nella sua manifestazione di infastidire i simpoti e Socrate replica che l'interlocutore sta appunto infastidendo con il proprio silenzio[4].

Il galateo di Teognide

Nel *corpus* di distici elegiaci di vari autori e incerta datazione destinato al simposio, formatosi intorno al nucleo originario di Teognide e attribuito dagli antichi interamente all'aristocratico di Megara, la categorica distinzione fra gli *agathói*, ossia gli aristocratici, e i *kakói*, coloro che hanno spodestato i primi sconvolgendo l'ordine naturale del mondo, entra in stretta relazione con il contesto simposiale. Il principio era probabilmente affermato anche nei versi di Alceo: a quanto si può congetturare, il poeta di Mitilene attaccava l'odiato Pittaco appigliandosi alle origini del padre, il quale, secondo l'uso della Tracia, beveva tutto il giorno vino non miscelato. La silloge teognidea però raccoglie una quantità di versi ben superiore rispetto a quanto sopravvissuto della grande opera di Alceo e permette di constatare come il discorso politico si intrecci con quello etico e come quest'ultimo sia declinato nelle norme della precettistica conviviale, il tutto in un'interpretazione della realtà priva di chiaroscuri.

Il simposio è luogo privilegiato per frequentare gli altri *agathói* e la norma di misura che lo regola deve essere prova della loro esclusiva capacità di vivere nel senso pieno e più alto del termine. Nel simposio deve regnare la serenità: poiché nessuno, una volta defunto o anche soltanto invecchiato, potrà godersi le gioie del convito, e poiché non è più disdicevole un alticcio tra i sobri che un sobrio tra gli alticci, l'uomo bennato in mezzo ai simili che bevono non si tirerà indietro. Se il cuore è appesantito da tristi affanni, questi andranno tenuti nascosti per non turbare il clima gioioso della riunione; per la stessa ragione, dalle belle conversazioni che accompagnano le bevute si cacci ogni malinconica e vana considerazione sul futuro. Le elegie di Teognide ribadiscono la duplice natura del vino, spogliandola però della drammaticità che nei poemi omerici poteva accompagnare lo scatenarsi delle forze demoniche. Il vino è al tempo stesso un bene e un male, che non è possibile né lodare né biasimare, né amare né odiare in termini assoluti, se il giudizio dell'uomo resta nel giusto mezzo della saggezza; in parole più semplici ancora, eccedere è un male, mentre bere con sapiente moderazione significa godere di un bene. La via mediana che l'autore dichiara di voler percorrere passa attraverso la doppia minaccia della sete che prosciuga e dell'ubriachezza che opprime: bella immagine che richiama la navigazione tra Scilla e Cariddi, ricordando così anche che neppure l'accorto Odisseo ha potuto mantenersi a eguale distanza dai due mostri.

L'aspetto sacrale è sottinteso. A Teognide interessa il comportamento dei simpoti: le sue norme costituiscono quasi un galateo del simposio, imperniato su un principio di moderazione ed equilibrio al quale viene attribuito un altissimo significato politico. La

misura del bere corrisponde alla misura di aristocratica dignità degli *agathói*, che proprio nel simposio farà risaltare netta la separazione dai *kakói*, irrimediabilmente inferiori per nascita e volontà divina. Un *agathós* apprezza il nettare di Dioniso, ma si contiene: l'ubriachezza, infatti, può portare a lasciarsi sfuggire una parola cattiva contro il proprio simile, sottrae l'intelligenza tanto all'uomo normalmente assennato quanto, per poca che ne abbia, al dissennato e può consegnare il vero signore alla mercé dei nemici. L'eccesso alcolico soprattutto offusca le virtù che pongono gli aristocratici sopra il resto dell'umanità: quale valore si dimostra nel vincere una gara di resistenza al bere, nella quale anche un *kakós* potrebbe avere la meglio su un aristocratico? In tal modo, da aureo criterio del simposio, la moderazione teognidea tende a scadere, irrigidendosi in una precettistica priva di sorriso, talvolta persino sospettosa nei confronti degli stessi compagni di simposio, tra i quali bisogna discernere quelli realmente validi rispetto ai tanti amici apparenti. La particolare natura del *corpus*, che raccoglie voci differenti, fa però sì che si incontrino anche una decisa dichiarazione di voler affogare nel bere il pensiero della giovinezza ormai perduta, insieme ad alcuni passi in cui sono innegabili gli effetti di un superamento del limite: ascoltiamo voci di convitati che smettono di bere quando tutto intorno a loro gira ed è problematico restare in piedi.

Sulla precettistica conviviale il brano più importante all'interno della silloge è costituito da un'elegia attribuibile forse a Eveno di Paro. Sia lontana dal simposio ogni forma di costrizione: ognuno si regoli con il proprio criterio, stabilendo se andare o trattenersi ancora alla riunione, se rimanere sveglio o cedere al sonno quando la resistenza sia vinta; in ogni modo il padrone di casa non costringa né ad allontanarsi né a rimanere e non svegli i partecipanti. Un ragazzo continui a mescere a chi vorrà, ma il saggio sa smettere di bere al momento giusto, quando non è più sobrio e non è ancora ubriaco, senza lasciarsi sopraffare dalla gola come un *kakós*. Fermandosi a questo punto si può godere delle virtù del vino nel modo più proficuo, evitando gli effetti negativi; eccedendo, invece, non si è più padroni di sé, si dicono parole sgradevoli e si commettono azioni anche peggiori e persino l'uomo saggio si trasforma in uno sciocco. Raggiunto il limite, la scelta più opportuna è lasciare il simposio e dirigersi a casa, verso il proprio letto. Si può scegliere di rimanere, ma continuare a essere presenti alla riunione senza più bere richiede particolare forza di volontà: le coppe ricolme sembrano materializzarsi da sole nelle mani dei convitati. E i bevitori a oltranza, se è lecito aggiungere una chiosa a Teognide, quanto più perdono lucidità tanto più vogliono che gli amici si riducano come loro[5].

Il simpota che ricorda e quello che non ricorda

Da certi risvolti della silloge teognidea risulta dunque evidente quanto sarebbe sbagliato concedere eccessiva fiducia alla presenza diffusa di equilibrio armonico nella riunione conviviale greca. La dimostrazione migliore di ciò è implicita nel *Simposio* per eccellenza, quello di Platone. All'inizio, quando si deve stabilire la misura del bere, Pausania afferma di stare risentendo dei postumi per i festeggiamenti del giorno precedente, anch'essi in onore di Agatone vincitore del concorso tragico; i due più forti bevitori fra i presenti, Aristofane e lo stesso Agatone, confessano di trovarsi nella medesima condizione, il che rassicura i partecipanti di minore resistenza. Per Socrate, invece, niente cambierebbe: come poi affermerà Alcibiade, per quanto lo si faccia bere, nessuno è mai riuscito né a batterlo né a vederlo ubriaco. Erissimaco asserisce di avere imparato dalla pratica della medicina quanto possa essere dannoso l'abuso di vino, a maggior ragione quando si avvertono ancora le conseguenze di un'altra ubriacatura. L'accordo generale su una relativa morigeratezza salta all'arrivo di Alcibiade, il quale, proclamandosi simposiarca, ingiunge di bere e, poiché non vede una coppa abbastanza grande, si fa riempire un vaso da più di otto cotili, ossia due litri abbondanti, ne beve l'intero contenuto e offre a Socrate la stessa quantità. Agatone e Aristofane in particolare, a dispetto delle dichiarazioni iniziali, non si limitano affatto: messisi a bere a oltranza all'irruzione dei successivi nuovi arrivati (a differenza di Erissimaco e Fedro, che preferiscono tornare a casa con altri), all'alba stanno ancora vuotando insieme a Socrate una grande coppa comune, unici simpoti ancora svegli. Sottoposti alla dialettica del filosofo sull'argomento delle composizioni teatrali, i due infine cedono al sonno e Socrate lascia la sala dove ormai tutti i compagni di bevuta dormono; trascorrerà la giornata come al solito, modello vivente del dominio di sé dato dalla filosofia. Il gruppo degli anonimi il cui arrivo fa degenerare la situazione, come del resto Alcibiade che è giunto prima di loro, proviene da un altro simposio e ha portato per le vie di Atene la propria euforia alcolica nell'usuale forma del *kōmos* ("corteo"). Su questa forma di baldoria errante una testimonianza incisiva è costituita da un passo di Tucidide: la mutilazione delle erme in Atene, addebitata ad Alcibiade al fine di eliminarlo per via giudiziaria durante la guerra del Peloponneso, probabilmente è stata una bravata incivile ed empia di nottambuli alterati[6].

A quella principale costituita da Platone si possono accostare altre fonti su riunioni conviviali con sviluppi ben lontani da un'astratta armonia. Nel *Simposio dei sette sapienti* di Plutarco, Talete sentenzia che la presenza di un convitato molesto può disturbare a tal punto da provocare un disgusto incancellabile, come per i postumi di una forte sbornia

durante la quale ci si è insultati o sono esplose manifestazioni di ira. Quest'ultimo caso, dunque, non era puramente ipotetico. Certe pericolose conseguenze, che alludono in chiave comica allo scontro tra Lapiti e Centauri, sono evidenti anche nella godibile opera di Luciano *Il simposio o I Lapiti*, nella quale si racconta in realtà un banchetto nuziale. La riunione in questo caso precipita in rissa per diverbi culturali, ma parte dei problemi è dovuta alla turbolenta presenza del cinico Alcidamante, ospite non invitato, che il padre della sposa pensa erroneamente di calmare facendogli servire una capace coppa di vino poco allungato; il suo goffo brindisi viene frainteso e deriso e placare il risentimento di Alcidamante sarà più impegnativo. Non richiede commenti l'aneddoto narrato nelle *Questioni simposiali* di Plutarco: Timoteo, figlio di Conone, evidentemente abituato ad altre riunioni, quando venne invitato da Platone nell'Accademia sperimentò con piacere e sorpresa la possibilità di stare bene al risveglio e il vantaggio di rammentare i discorsi fatti. Si capovolge così l'affermazione del detto proverbiale «Detesto il simpota che ricorda», secondo il quale era opportuno che quanto detto e fatto durante la riunione simposiale finisse in dimenticanza già dal giorno successivo. Il detto è ben attestato: Plutarco lo pone in apertura delle stesse *Questioni simposiali*, Luciano nel *Simposio* allude a un'origine letteraria a noi ignota e Marziale lo cita in greco. A esso è ispirato un epigramma di Antipatro di Tessalonica: l'inizio della stagione avversa alla navigazione, le ondate del mare in tempesta e i fulmini non lo spaventano quanto «i bevitori d'acqua che ricordano i discorsi»[7].

La miscela

La fruizione comunitaria del vino comincia per i Greci con una preparazione volta a moderarne la gradazione alcolica; l'usanza, però, è ben precedente alla nascita del simposio. Il più antico riferimento specifico alla miscela è costituito dal controverso passo del libro IX dell'*Iliade* in cui Achille all'arrivo dell'ambasceria achea esorta Patroclo a mescere *zōróteron*, termine che in seguito fu ritenuto equivalere a "più forte", ossia con meno acqua (così lo adopera Luciano), ma che con tutta probabilità significava "più presto", come segnalato già da Aristotele nella *Poetica*. L'invito di Achille, dunque, non era volto a offrire una bevanda meno allungata, ipotetica forma di riguardo per gli ospiti, bensì a sollecitare Patroclo nel servire i compagni appena arrivati. Dopo il favoloso nettare di Marone nell'*Odissea*, da allungare con venti misure d'acqua, le indicazioni sulla miscela sono molto numerose nella poesia greca. Nelle *Opere e i giorni* Esiodo consiglia tre parti d'acqua contro una parte di vino, la stessa proporzione di un passo di Ione di Chio; indicano un rapporto di due a uno Alceo e Anacreonte; quest'ultimo altrove propende per cinque a tre. Le indicazioni fornite dal teatro comico sono molto numerose, per via della raccolta specifica di passi conservata nei *Deipnosofisti* di Ateneo: il quattro a uno di Alessi e il cinque a due di Eupoli sono soltanto degli esempi. Siccome, però, la commedia dedica molto spazio ai beoni, la misura più presente è quella di uno a uno. Il Salsicciaio di Aristofane, il disgustoso demagogo protagonista dei *Cavalieri*, per conquistarsi i favori dell'ingenuo Demo, personificazione del popolo ateniese, gli offre una coppa miscelata nella proporzione ideale: tre a due. Se si presta fede a un frammento di Senofane, sembra che gli antichi usassero versare prima l'acqua e poi il vino. Il fatto viene segnalato nei *Deipnosofisti* come procedimento opposto rispetto all'uso dei tempi di Ateneo; Senofane, però, parla di miscela nella coppa, non nel cratere[8].

A fronte di tante proporzioni differenti si trova un senso di ordine nel considerare la trattazione di Plutarco nelle *Questioni simposiali*, quando l'allegro e chiassoso Aristione, portando anche un paragone con la musica, spiega il modo di dire «bere cinque o tre, non quattro». Il "quattro" con tre parti d'acqua costituisce una miscela piuttosto debole, da persone troppo austere; due dosi d'acqua e una di vino possono però causare l'ubriachezza più pericolosa, quella di chi ha perso il senno e non è neppure sprofondato nell'intontimento che rende inoffensivi. Con il "cinque", ossia il rapporto di tre a due, si ottiene invece una miscela pienamente armoniosa, portatrice di calma e tranquillità nell'animo: *lathikēdē´s* ("che fa scordare dolori e affanni"), la definisce lo stesso Plutarco con termine di forte valore tradizionale. Il detto commentato da Plutarco è citato in greco

nello *Stico* di Plauto: nel convito servile conclusivo l'omonimo protagonista così invita l'amico Sagarino a bere, alludendo però non alla quantità della miscela, bensì al numero di "ciati" attinti dal cratere, dispari per buon augurio; fra il tre e il cinque, comunque, Stico non ha dubbi nello scegliere il numero più alto, dicendo che si vuoteranno tante coppe quante sono le dita di una mano.

La sintesi di Plutarco non consente ancora di chiudere il discorso. È al di là di ogni parametro di riferimento – benché non abbia a che fare con il simposio – il modo di bere di Dafni e Cloe, i quali mescolano vino e latte. L'originalità di questa miscela è ancora limitata a confronto del più bizzarro e fantasioso scherzo letterario che diverte il lettore della *Storia vera* di Luciano. Salpato dai limiti occidentali del mondo conosciuto, dopo settimane di tempesta il narratore approda con i compagni su un'isola dove Dioniso ha lasciato traccia del proprio passaggio: un fiume di ottimo vino, del tutto simile a quello di Chio, che nasce da viti cariche di grappoli. In esso nuotano pesci di colore e sapore inconfondibili, impregnati di vino al punto che mangiandoli ci si ubriaca. I naviganti uniscono pertanto a essi altri pesci d'acqua dolce, non rischiando così più conseguenze per l'eccessivo grado alcolico del loro cibo[9].

Il simposiarca e il còttabo

Come si può rilevare nel *Simposio* di Platone, il rituale aveva inizio una volta conclusa la cena e compiuti alcuni atti richiesti dalla tradizione. Vigeva a quel punto la drastica regola «o bevi o te ne vai», *ē pithi ē ápithi*; *aut bibat aut abeat*, traduce Cicerone nelle *Tuscolane*, apprezzando il detto. Il simpota, infatti, avrebbe poi potuto cedere e ritirarsi, ma ben difficilmente si sarebbe potuto limitare nel bere. Benché, in un aneddoto raccolto da Ateneo, Senofonte trovasse il modo di lamentarsi con il tiranno Dionisio per un coppiere insistente, e nonostante in un dramma satiresco di Sofocle si sentenziasse che «bere per forza è un male equivalente a essere assetati», la norma voleva che nessuno dei partecipanti al simposio rimanesse indietro rispetto agli altri: anche questo impegno avrebbe contribuito a legare i bevitori nell'armonia celebrata dai poeti. Per definire e far rispettare le regole e più in generale per dirigere la riunione, i convitati eleggevano come figura istituzionale di riferimento il simposiarca. Plutarco ha dedicato alle sue caratteristiche ideali una delle *Questioni simposiali*, assegnando la discussione al nipote Cratone e all'amico Teone. A detta del primo, il simposiarca non deve essere facile preda del vino, senza però nel contempo rifiutarsi di bere: un astemio, noioso com'è, sarà più adatto come pedagogo. Analogamente, il simposiarca dovrà essere serio per natura senza però condannare l'allegria e lascerà che il vino stesso regoli il suo modo di fare; dimostrerà la propria esperienza prima di tutto nello stabilire la proporzione della miscela adatta per i partecipanti. Teone incentra il proprio contributo sui passatempi proposti. Di buon gusto e non invadenti, essi non dovranno distrarre i simpoti sino a far dimenticare lo scopo della riunione stessa: giungere a un clima di benessere e intesa[10].

I più diffusi tra i passatempi erano spesso i più grevi: competizioni tra chi beveva di più, come quella ricordata nella silloge teognidea, e gare di bevute *amystí* ("d'un fiato"), senza chiudere la bocca. Il termine avverbiale, presente forse già in Alceo, e il sostantivo corrispondente *ámystis* sono noti soprattutto per il frammento di Anacreonte in cui il poeta esorta a portargli un quantitativo di dieci misure d'acqua e cinque di vino: lo tracannerà senza interrompersi. In un passo superstite di Archiloco si esibisce nel bere così un'etera, una campionessa di queste gare capace di tenere testa ai più forti e rudi bevitori. Il termine ricorre nel *Ciclope* di Euripide, per indicare come Polifemo svuoti la prima tazza offerta da Odisseo; negli *Acarnesi* di Aristofane, in riferimento al vino puro bevuto nel finale da Diceopoli per festeggiare l'esito felice della commedia; e nel *Reso* attribuito a Euripide, per segnalare il modo di bere del protagonista, il quale non per niente era re dei Traci. Anche Callimaco attesta l'origine tracia di tale modo di bere, accostando un aggettivo

etnico che tornerà nelle *Odi* di Orazio: durante la festa per il ritorno di Numida dalla guerra nella penisola iberica, l'allora noto Basso non si farà vincere dalla forte Damali nella *Threicia ámystis*.

Il gioco per eccellenza caratteristico del simposio era però il còttabo, una forma di tiro a segno con il poco vino rimasto nella coppa. La testimonianza letteraria più antica sull'argomento è costituita da un breve frammento di Alceo: «volano i residui di vino dalla coppa di Teo». Subito dopo di lui, Anacreonte lo definisce «siciliano», origine che sarà poi ribadita da Callimaco. In una fulminea immagine superstite di Bacchilide un'etera, piegando ad arte il braccio, esegue il tiro alla presenza attenta e partecipe di alcuni giovani. Pindaro si augura: «Lusinghe di amori ispirati da Afrodite, / bevendo con Chimaro io per Agatonide / tiri il còttabo», perché il lancio poteva essere dedicato alla persona amata, così che il risultato costituisse un responso sulla possibilità di un appagamento[11].

L'usanza è descritta nei *Deipnosofisti*, sia nella versione in cui il bersaglio è costituito da un disco metallico da far cadere sonoramente su un secondo disco sottostante, sia in quella in cui si punta ad affondare alcune scodelline galleggianti; l'origine siciliana viene attribuita con documentata convinzione. Ateneo in realtà non ha in proposito idee chiarissime, ma cerca di ricostruire un passatempo ormai scomparso da qualche secolo, così come tenterà Nonno nelle *Dionisiache*, raccontando con fantasiosa abbondanza di particolari la sfida tra Eros e Imeneo, nell'Olimpo, con il nettare al posto del vino. L'abbondanza di passi raccolti da Ateneo, comunque, testimonia la frequenza con cui il còttabo ricorreva a teatro, persino in due opere perdute di Sofocle e di Euripide, ma soprattutto negli autori comici a noi semisconosciuti, uno dei quali, Amipsia, poteva vantare fra i titoli proprio *I giocatori di còttabo*. Aristofane lo nomina negli *Acarnesi*, nelle *Nuvole* e, come uno dei vantaggi che la guerra sottrae, nella *Pace*. In un'elegia Dionisio Calco esercitava il proprio gusto per la metafora accostando il gioco a una sorta di pugilato. Infine, nell'ultima epoca in cui il còttabo è in auge, Callimaco ne sottolinea la funzione di oracolo d'amore[12].

I brindisi

Con l’istituzione del simposio trova la propria sede naturale anche il brindisi. La sua prima forma poetica autonoma potrebbe essere ravvisata nelle esortazioni al bere rivolte da Alceo ai compagni di eteria; inviti analoghi compaiono poi nelle canzoni conviviali dette *skolia*. Così in quella per Cedone, autore di una congiura contro il tiranno Ippia: «Versa una coppa a Cedone, ragazzo, non dimenticarti di lui, / se bisogna versare il vino agli uomini veri»; oppure, in forma più diretta, in un altro carme: «Con me bevi, con me sii felice, con me ama, / con me incoronati, con me folle sii folle, con me saggio sii saggio». Le prime tracce dell’usanza sono però precedenti e si trovano nell’*Iliade*. In una riunione sull’Olimpo, Ebe versa il nettare agli dèi e questi con le coppe d’oro compiono reciprocamente un gesto di difficile interpretazione linguistica, che può essere considerato una forma di saluto. È lo stesso gesto compiuto da Odisseo ambasciatore nel rivolgersi ad Achille, in questo caso con un benaugurante *chaire* a voce, e dai comandanti achei al ritorno dell’ambasceria stessa. Un’indicazione dell’*Odissea* è più chiara: Odisseo, finto mendicante nella reggia di Itaca, ha appena impartito una buona lezione a Iro e uno dei pretendenti, Anfinomo, lo ricompensa dandogli del pane e alzando una coppa per lui.

Nell’ambito del simposio l’usanza riceve anche un nome specifico, venendo designata con il verbo *propínein*, in origine probabilmente “bere per primo” per poi passare la coppa al vicino; da questo verrà il latino *propinare*, già usato da Ennio, il quale nelle *Satire* così si rivolgeva a sé stesso: «Salve, o poeta Ennio: brindi con una coppa di versi infuocati che escono dalle tue fibre più riposte». Il primo a fare uso di *propínein* in ambito letterario è Anacreonte, il quale con un balzo stilistico prodigioso adatta il verbo a un’ardita metafora, collegandolo con le cosce del fanciullo amato per invitarlo a concedergli i suoi favori. Questa caratterizzazione erotica sarà propria dell’epigramma; in precedenza il brindisi aveva piuttosto un valore collettivo e coinvolgeva un gruppo. In tal senso all’inizio della settima *Olimpica* è ricordato come momento culminante di una festa nuziale: l’offerta dell’epinicio a Diagora è posta da Pindaro in similitudine con il gesto di un suocero che porge al novello genero una coppa colma. Anche Dionisio Calco pensava al contesto del simposio paragonando a un brindisi la recita di un suo componimento e invitando l’interlocutore a rispondere con i propri versi. L’unica esplicita attestazione di Aristofane, nelle *Donne alle Tesmoforie*, è invece indicativa dell’uso in un registro linguistico assai meno elevato rispetto a quello della poesia lirica: l’abitudine del brindisi è abbinata alle numerose bevute in cui consisterebbero le pratiche religiose riservate esclusivamente alle donne. Il verbo *propínein*, difatti, era presumibilmente di uso quotidiano e anche nella

prosa ricorre più volte: per esempio nell'*Anabasi* di Senofonte si trova in una scena conviviale ambientata da Seute, che i reduci greci di ritorno dall'Oriente aiutano a impadronirsi del trono di Tracia: per sancire l'alleanza, alzato il corno che funge da boccale e bevuto il vino, si rovescia il corno stesso versando a terra le ultime gocce[13].

Durante la riunione simposiale la tradizione voleva il ripetersi di determinati brindisi, benché non esistesse per questi un ordine fisso o le usanze al proposito fossero differenti. Dai *Deipnosofisti* si ricavano notizie su dediche a Zeus, Eracle o altri eroi, a Igea divinità della salute e persino alla virtuosa Artemide, oltre naturalmente a Dioniso. Il citarista Stratonico, protagonista di vari aneddoti riportati da Ateneo, una volta si ubriacò vuotando d'un fiato una grande coppa alzata prima in direzione del sole. Tra i brindisi tradizionali rivolti invece ai singoli convitati, il più importante era quello della *philotēsía* o pubblico riconoscimento di uno stretto rapporto di amicizia, attestato da un frammento di Alessi. Anche questo richiedeva che la coppa girasse da un convitato all'altro: chi riceve un brindisi deve a sua volta dedicarne uno, ammonisce la voce di un personaggio ancora di Alessi. Per questa catena conviviale si poteva adoperare vino puro: le immaginabili conseguenze sono rese esplicite da un altro dei tanti frammenti comici sull'argomento, proveniente da un'opera di Anassandrida.

In occasione dei brindisi la vivacissima fantasia greca sapeva sicuramente spaziare con estrema libertà, come dimostra in forma prettamente letteraria un epigramma di Posidippo. Questi alza la coppa per Nannò e Lide e per i due poeti che le hanno amate e cantate, Mimnermo e Antimaco; poi aggiunge sé stesso e chiunque abbia amato, e ancora Omero ed Esiodo; e per buona misura brinda alle Muse e a Mnemosine. Al convito da lui offerto, Teagene nelle *Etiopiche* di Eliodoro alza la coppa alla salute di ciascuno dei presenti; sapendo poi che il sacerdote egiziano Calasiris non beve vino, si fa portare un calice di acqua per rivolgersi a lui, con l'augurio che il gesto consacri la loro amicizia. Volendo evitare di chiudere con un brindisi analcolico, sia pure elegantemente motivato, non c'è niente di meglio che citare dall'*Asinaria* di Plauto un passaggio del contratto preparato dal parassita per definire i termini dell'accordo di Diavolo con l'amante mercenaria e la madre ruffiana. Al convito la ragazza berrà sempre nella stessa coppa di Diavolo, dopo di lui e in eguale quantità; ricevendo la coppa dal suo uomo, e da nessun altro, brinderà alla sua salute, dopodiché berrà anche Diavolo. Così – il controsenso, che causerebbe una catena interminabile di scambi di vino, è naturalmente voluto dal contesto comico – nessuno dei due rimarrà indietro nell'inevitabile percorso in direzione della sbornia[14].

Le cene romane e i limiti estremi

Il simposio è realtà esclusivamente greca perché l'aura di sacralità era estranea alla riunione romana, per la quale si può parlare di "convito" o "cena". Anch'essa, comunque, seguiva determinate norme comportamentali: sappiamo che in modo corrispondente all'elezione del simposiarca i Romani sceglievano un *magister convivii*, il cui compito viene accennato dal personaggio di Catone nel dialogo di Cicerone a lui intitolato. Un'indicazione utile risalta per contrasto anche da un passo delle *Satire* in cui Orazio si riferisce a un convito agreste senza regole, dove il forte bevitore può vuotare molte coppe di vino robusto mentre altri si bagnano la gola con un vinello. Più che una norma conviviale, l'avaro biasimato in una lettera di Plinio il Giovane ha trasgredito i criteri della buona educazione: ha fatto servire il vino migliore per sé e per gli ospiti scelti, una qualità intermedia per i partecipanti di minore importanza e quella scadente per i liberti del seguito.

Le due cene più famose sono quella di Trimalcione nel *Satyricon* e quella offerta da Nasidieno Rufo e raccontata in una satira di Orazio. In entrambe il vino scorre in abbondanza, ma da Nasidieno nessuno eccede fino all'ubriachezza, e al lettore moderno sfugge se ciò avvenga a causa della bassa qualità. Due servi, dopo l'arrivo degli antipasti, portano il laziale Cecubo e il vino greco di Chio, definito da Orazio in un modo per noi inesplicabile: *maris expers*. La traduzione più frequente, "privo di acqua di mare", prima di essere soppesata per verificare se indichi un pregio oppure un difetto, andrebbe discussa, in quanto non risulta che il Chio venisse preparato dai Greci con acqua salsa o così allungato dai Romani. L'altra traduzione, "che non ha attraversato il mare", non è molto più convincente: indicherebbe in quel vino un falso prodotto di Chio, acquistato da Nasidieno per avarizia o dabbenaggine, e richiederebbe di supporre casi in cui un vino italico potesse essere spacciato per greco; senza contare che la definizione sarebbe più da decifrare che da apprezzare per valore ironico. Forse – è solo un'ipotesi – Orazio adopera un'espressione in uso al suo tempo, con valore positivo, che potrebbe significare qualcosa come "che non ha risentito del viaggio per mare". In ogni caso, Nasidieno, che assilla i convitati nel desiderio di mostrarsi ospitale, si mostra goffo anfitrione precisando a Mecenate di essere pronto a fargli servire in alternativa l'Albano o il Falerno. La presenza di partecipanti pronti a spingersi all'estremo, con dichiarata intenzione di bere *damnose*, inquieta Nasidieno, forse perché personaggi simili sono portati alla maldicenza, o forse invece per il timore che bere troppo possa togliere sensibilità al palato. L'anfitrione vuole infatti che gli ospiti gustino la murena, ascoltandone intanto la ricetta: è stato adoperato

vino italico invecchiato cinque anni, mentre a cottura ultimata il più indicato sarebbe stato quello di Chio.

Nell'opera di Petronio la magnificenza esagerata e teatrale della cena è ben più impressionante per gli invitati e per il lettore. Con gli antipasti viene servito *mulsum*, vino al miele; il Falerno compare in anfore adorne di una grottesca etichetta che ne sbandiera l'età centenaria. Trimalcione per due volte esorta grezzamente i convitati a far onore al vino, che peraltro in casa sua viene adoperato anche per lavare le mani. Gli ospiti non si fanno pregare: Dama, dichiarando contestualmente di essere ubriaco marcio, riassumerà la propria filosofia affermando che, siccome la vita è di effimera durata, il modo migliore di trascorrerla consiste nel passare dalla camera da letto alla sala da pranzo. Trimalcione non è da meno: da alticcio si è messo a imitare un pantomimo; continuando a vuotare la coppa, dopo anzi essersi fatto portare uno *scyphus* più capace, sprofonda nello stordimento e in tali condizioni sarà abbandonato dai convitati. Sua moglie Fortunata e l'amica Scintilla, d'altro canto, hanno già da tempo mostrato sintomi inequivocabili di alterazione alcolica.

All'interno dei *Saturnali*, in una visione tarda e prettamente libresca del convito, Macrobio ragiona sui discorsi filosofici che lo caratterizzano: dopo aver constatato di poter prendere parte alla riunione, la filosofia muove questioni semplici e insieme utili; così nel vaso dove si prepara il «liquido nato per dare gioia» si ottiene la miscela con l'intervento delle ninfe per l'acqua e delle Muse per la conversazione. Apparentemente improntata alla più classica armonia, la dichiarazione di Macrobio va accantonata a fronte di quelle testimonianze della letteratura latina che, per quanto spesso l'impostazione moralistica carichi gli aspetti da stigmatizzare, registrano impressionanti eccessi in occasioni festose. L'ultima parte della sezione sul vino della *Storia naturale* comprende paragrafi di inusuale crudezza: Plinio elenca i mezzi escogitati per bere di più, con le conseguenze fisiche degli abusi, e il lettore trova di che inorridire. Taluni si aiutano inghiottendo polvere di pomice o altri rimedi preventivi che contrastino l'ubriachezza prematura; c'è chi arriva a usare la cicuta per costringersi a ingurgitare quantitativi smodati del dono di Bacco come contravveleno. Altri nei bagni pubblici si prosciugano con esposizione prolungata ai vapori, sudando tanto da rischiare il collasso; nello stesso posto si lavano internamente svuotando interi vasi e rigettando subito il vino, operazione ripetuta anche due altre volte. Dopo aver descritto l'aspetto fisico devastato degli ubriaconi cronici, Plinio aggiunge che al tempo di Tiberio è nata la moda, consigliata dagli stessi medici, di bere a stomaco vuoto. L'abitudine è ricordata anche da Seneca, il quale la menziona come esempio di comportamento vizioso contro natura: i bevitori di tal fatta ritengono di provare così più piacere, perché senza aver mangiato si darebbe agio al vino

di giungere liberamente fino ai nervi.

Marziale rende bene l’idea dei banchetti offerti da un ricco depravato al quale dà il nome fittizio di Zoilo. Per cenare da lui, i commensali devono essere pronti a vedersi offrire scadenti vini liguri o marsigliesi, mentre l’anfitrione riserva ai propri buffoni un nettare di qualità eccelsa. Questo è soltanto l’inizio di una serie di repellenti volgarità in cui Zoilo si esibisce prima di addormentarsi, russando davanti agli invitati, dopo aver bevuto come una spugna; allora si deve brindare in silenzio per non disturbare il suo sonno. Anche agli ospiti dell’avaro Virrone di Giovenale viene servito un vino che non potrebbe essere adatto neppure per sgrassare la lana dopo la tosatura, mentre il padrone di casa ne assapora uno assai prezioso, risalente a una vendemmia degli anni della guerra sociale. Nella feroce sesta satira Giovenale ritrae le donne durante la celebrazione dei riti dedicati alla Dea Bona, scatenate dalla musica e dal vino che scorre tra le loro gambe e ululanti per la libidine. Le mogli romane, che diversamente da quelle greche potevano prendere parte ai banchetti, sono rappresentate in modo ancor più terribile in una scena della stessa satira. Giungendo in ritardo perché impegnata in altri vizi, la matrona è così assetata che si scolerebbe l’intero vaso posto prontamente ai suoi piedi; ma prima, per prepararsi alla mangiata, si sciacqua lo stomaco con la pratica registrata da Plinio e attestata anche da Seneca e da Marziale: tracanna per due volte l’equivalente di mezzo litro di Falerno, rigettandolo all’istante in un catino dal quale il liquido tracima sul pavimento; il marito, nauseato, chiude gli occhi. È difficile stabilire se il testo più imbarazzante in assoluto sia questo di Giovenale oppure una parte della terza satira di Persio: il crapulone incallito si fa ancora portare del Sorrentino dolce da bere prima di un bagno che dovrebbe aiutarlo a digerire; ma, una volta immerso nella vasca, cadutagli di mano la coppa di vino caldo, si svuota e tira le cuoia in mezzo al proprio vomito[15].

Vino e verità

Condannando l’ubriachezza attraverso la denuncia delle sue brutture, Plinio sottolinea come nei conviti degenerati siano pronunciate parole di estrema gravità e siano portati inavvertitamente alla luce i più riposti segreti, al punto che la saggezza popolare ha associato in sintesi il bere con l’impossibilità di nascondere o simulare: *volgoque veritas iam attributa vino est* (“in un modo di dire comune è stata attribuita al vino la verità”). Dunque, se il motto latino *in vino veritas* non è attestato prima dell’umanesimo, la diffusione del principio così espresso è remota e infatti il corrispondente greco *en oinō alē´theia* (“nel vino verità”) è registrato nelle raccolte dei paremiografi, gli eruditi che collezionavano i proverbi. Negli stessi testi compaiono differenti versioni. Una è la forma originaria del detto: *oinos kai alē´theia* (“vino e verità”); le altre sono «il vino, ragazzi, (è) verità» e «il vino e i ragazzi sono veritieri».

Che i meccanismi di autocontrollo si allentino come conseguenza del bere è già noto all’autore dell’*Odissea*. Nel libro XIV, all’interno della capanna di Eumeo, Odisseo sotto l’aspetto di anziano mendicante chiede attenzione al porcaro e ai suoi compagni perché sta per iniziare la narrazione di un fatto di cui è orgoglioso, esordendo così:

il vino infatti mi spinge,

il vino che rende folli e induce anche il saggio a cantare

e a ridere proprio di cuore, persino a ballare,

e gli tira fuori parole che sarebbe meglio non dire.

A partire da questa considerazione si raggiunge il valore profondo contenuto nella lirica di Alceo. L’ambito in questo caso è il simposio, circostanza di primario valore politico-sociale per la confraternita sulla quale l’aristocratico vedeva poggiare l’equilibrio del mondo. In riferimento appunto al simposio vanno inquadrati due brevissimi frammenti del lirico di Mitilene: «vino, ragazzo mio, e verità» (*aláthea*, in forma eolica) e «il vino è mezzo per guardare nell’uomo». Il primo costituisce l’ingresso di questo motivo in letteratura, si tratti di un concetto elaborato dallo stesso Alceo o formulato sulla base di un detto già esistente. Nel secondo frammento il termine *díoptron* sembra alludere alla possibilità di vedere con certezza, in modo dunque differente rispetto a quanto espresso da una successiva massima attribuita a Eschilo, «come il bronzo è specchio dell’aspetto fisico, il vino è specchio dell’anima»: per l’antichità, infatti, l’immagine allo specchio è nebulosa e approssimativa. Quest’ultima massima è stata conservata da Ateneo in riferimento a ciò che il tiranno Pittaco, acerrimo nemico di Alceo collocato dalla tradizione fra i sette sapienti, suggerisce a un altro tiranno, Periandro di Corinto: non

ubriacarsi, né tanto meno folleggiare nell’ebbrezza, per evitare di essere conosciuto come si è realmente e non come si simula di essere. Pittaco avrebbe così dato un’interpretazione obliqua della definizione di Alceo, per il quale il vino getta luce sull’uomo o, per meglio dire, sul compagno di riunione conviviale, di lotta e di fede aristocratica, saggiandone il cuore e misurandone la parola data. Gli aspetti negativi sono d’altro canto indicati con evidenza nella silloge attribuita a Teognide: come il fuoco permette agli esperti di saggiare i metalli preziosi, il vino svela la mente dell’uomo; il vino bevuto però smoderatamente, tanto da svergognare anche un presunto saggio. Il tema dell’*alḗtheia* qui si incontra con il precedente tema omerico della misura oltre la quale è in agguato la rovina.

Il detto «vino e verità» è inserito da Plutarco nella *Vita di Artaserse* e, in esatta riproduzione del passo di Alceo, con la forma *aláthea* e il vocativo rivolto al ragazzo, è citato da Teocrito in apertura di uno degli *Idilli*. Nel primo caso, sottolineandone l’origine greca, lo adopera un cortigiano che durante un pranzo spinge a qualche parola di troppo l’imprudente persiano Mitridate; nel componimento di Teocrito un innamorato afferma così di parlare con sincerità rivolgendosi a un giovane per convincerlo a ricambiare la sua passione. La menzione più ricca di significato è però un’altra e si trova nella cornice del *Simposio* di Platone. L’iniziale accezione aristocratico-politica viene qui trasferita sul piano aristocratico-intellettuale della ricerca filosofica, con il risultato di dare uno spessore eccezionale al personaggio parlante. Quando è appena terminato il sesto e ultimo discorso su Eros, quello di Socrate, con irruzione rumorosa e barcollante arriva da un altro simposio Alcibiade: sorretto dai compagni e da una suonatrice di flauto, con il capo coronato di edera e viole e abbellito da nastri, dichiara subito di essere ubriaco fradicio. Ai sei discorsi previsti segue fuori programma quello del nuovo partecipante, l’elogio di Socrate assimilato a Eros e alla Bellezza, testimonianza vivente dell’esistenza di una Verità suprema cui l’uomo deve tendere. Una luce divina illumina Alcibiade, quasi un prodigio compiuto dal vino. «So di dire il vero», afferma lo stesso interessato, il quale più avanti cita: «Fino a questo punto del mio racconto, andrebbe bene riferirne a chiunque; ma da qui in poi non mi sentireste più parlare se non fosse che il vino, senza ragazzi o con ragazzi, è veritiero». Alcibiade, più lucido o meno privo di autocontrollo di quanto vorrebbe far credere, allude forse alla presenza di più versioni del detto proverbiale e in particolare a quella che associava i bei fanciulli come altro soggetto. Sarebbe difficile immaginare una testimonianza più autorevole: soltanto in questo passo di Platone la verità proveniente dal vino garantisce sé stessa[16].

Ancora vino e verità

Oltre alle citazioni dirette, il principio espresso dal binomio di vino e verità appare in molte altre forme sia nella letteratura greca sia in quella latina. Un frammento di Alceo ben mostra in uno sconosciuto il doloroso rammarico, misto di aspra vergogna, per una parola inopportuna; siccome essa è sfuggita a causa del vino, quest'ultimo può valere come giustificazione. Nella parte superstite di una elegia di Ione di Chio, tra le lodi del vino e le ragioni per ringraziare il padre Dioniso si afferma che «il vino mostrò la natura dei nobili re». Nel *Simposio* di Senofonte i presenti sono invitati da Socrate a non stupirsi se lo sentono parlare piuttosto arditamente, perché quanto ha bevuto lo spinge a comportarsi così. Espliciti collegamenti tra vino e franchezza di parola o *parrhesía* sono rintracciabili in due opere di Luciano, *Lessifane* e *Dea Siria*. In un epigramma dell'*Antologia Palatina* Callia afferma che il vino svela il carattere: il personaggio cui è rivolto il componimento non diventa cattivo bevendo, ma perde la maschera con cui copriva la propria connaturata cattiveria. La nota prevalente nel tema diventerà a partire dall'ellenismo quella erotica, probabilmente già presente nell'opera di Alceo: conoscendo nel profondo il compagno di eteria, si conoscono i suoi sentimenti. I due epigrammi più noti sull'argomento – sui quali si tornerà – sono consecutivi nel libro XII dell'*Antologia Palatina*. Nel primo, composto da Callimaco, con un gran sospiro il simpota lascia intuire la propria ferita al cuore; nell'epigramma di Asclepiade il personaggio, dopo aver negato di essere innamorato, si tradisce piangendo e il poeta sentenzia che il vino svela l'amore come una prova o una denuncia. Analogamente, nell'undicesimo epodo Orazio ricorda le confidenze e i buoni proponimenti dichiarati a un affidabile compagno di bevuta, ma si rammarica anche di essere stato la favola dell'Urbe per avere tante volte lasciato capire nei conviti il proprio stato d'animo con sospiri e pesanti silenzi[17].

Nelle *Odi* e nelle *Epistole* Orazio si richiama al tema anche elogiando il vino; in una delle *Satire*, invece, la franchezza data nei conviti dal *verax* Libero prende l'aspetto di sgradevoli e sciocche maldicenze. Cenni analoghi sono riscontrabili in altre due *Epistole*, soprattutto dove si attribuisce ai tiranni l'uso di esaminare l'affidabilità di una persona sottoponendola alla "prova delle molte coppe". Tibullo allude al tema collegandolo con l'usanza di concedere agli schiavi durante i Saturnali la parola e la possibilità di bere:

Il dio stesso permette allo schiavo, silenzioso per dovere,

di esprimersi liberamente nell'abbondante bevuta;

lo stesso dio dà voce a chi è immerso nel sonno

e lo fa suo malgrado parlare di fatti da tenere celati.

L’icastico Giovenale pensa invece al chiacchierone ubriaco che riversa feroci pettegolezzi nell’orecchio di un malcapitato. È notevole il ribaltamento – una finzione di *veritas* insita nel vino – all’interno dell’*Arte di amare*, quando Ovidio suggerisce all’innamorato a banchetto di simulare di avere bevuto troppo, in modo tale che parole o gesti audaci nei confronti della donna desiderata possano essere attribuiti agli effetti delle coppe vuotate.

Le più ampie riflessioni sull’argomento sono offerte da un passo delle *Questioni simposiali* di Plutarco e da una delle *Lettere a Lucilio* di Seneca. Aprendo il libro III in forma di dedica a Sossio Senecione, Plutarco si riferisce alle parole di Odisseo sul «vino che rende folli» nel XIV dell’*Odissea*, per precisare che Omero non allude all’ubriachezza, bensì allo stato di gioiosa ebbrezza (*óinōsis*). Tale conseguenza di una bevuta moderata si manifesta appunto con il canto e la danza, il riso e, prima di tutto, la tendenza a parlare abbondantemente; pertanto, poiché il vino stimola la loquacità e con essa porta allo scoperto ciò che altrimenti rimarrebbe segreto, nel simposio va vista una grande possibilità di conoscenza reciproca. Plutarco così introduce un’affermazione di Esopo non nota da altre fonti: meglio di qualunque altra possibilità di cogliere l’altrui modo di pensare, il vino svela la personalità liberando dalla simulazione e dalla costrizione delle regole. Per studiare l’operato dell’uomo, conclude Plutarco richiamandosi anche alle *Leggi* di Platone, niente è più efficace del vino puro. All’interno delle *Questioni simposiali* il tema torna anche nella riflessione sull’opportunità di deliberare bevendo: il fratello dell’autore, suo portavoce, schierandosi ovviamente a favore di questa pratica, afferma che il vino scaccia ogni timore, spegne i peggiori sentimenti e rende trasparenti gli animi, suscita franchezza di parola e, attraverso questa, *alē´theia*.

Di tutt’altro tenore Seneca in una lettera dedicata in massima parte agli effetti del bere smodato. L’autore prende le mosse da un sillogismo di Zenone: a un ubriaco – o a chi ha tendenza a ubriacarsi – nessuno affida un segreto; lo si affida a un uomo perbene; dunque, un uomo perbene non sarà mai ubriaco. Il sillogismo è per Seneca ampiamente smentito dall’esperienza, perché si possono ricordare vari casi di segreti militari affidati a soggetti noti per mancanza di sobrietà, oppure si può obiettare che Tiberio ha riposto meritata fiducia in due funzionari, cronici bevitori e irreprensibili prefetti dell’Urbe; sono dunque soltanto luoghi comuni i detti riferiti all’impossibilità, per chi esagera nel bere, di essere riservato. La questione principale, però, secondo Seneca è un’altra. Non occorre scomodare la logica per affermare che l’uomo virtuoso o semplicemente di buon senso non deve ubriacarsi, ma è più che sufficiente considerare il comportamento di chi ha ecceduto, tale da far pensare alle azioni di un pazzo. L’ubriachezza, infatti, non è che una

forma di follia volontaria; non crea i vizi, ma li palesa, eliminando il pudore che trattiene i meno virtuosi. L'elenco delle vergogne dei bevitori è nutrito, tra gli esempi celebri di Alessandro e Marco Antonio e le banali indecenze di tanti anonimi della quotidianità. Una considerazione sembra richiamarsi alla silloge teognidea: la gloria dei bevitori è ben poca cosa, perché anche il vincitore di una gara di resistenza, trionfante sui compagni di convito sfatti dal sonno e dalla nausea, sarebbe pur sempre superato per capacità da una botte. D'altro canto, è pretesa puramente teorica affermare che il saggio non si ubriachi neppure bevendo in abbondanza, oppure che mantenga un comportamento dignitoso anche in stato di ebbrezza. Lo spirito con cui Seneca ha concepito questa pagina non potrebbe essere più distante dal *Simposio* di Platone e dal Socrate ivi ritratto come figura ideale di filosofo[18].

---

[1] Alceo frr. 70 e 368 Voigt. Focilide fr. 14 Gentili-Prato. *Iliade* 1.469-475 (verso formulare 469). Plutarco, *Questioni simposiali* 714a-716c. *Iliade* 9.89-178 (verso formulare 92), 202-204, 222-224 (verso formulare 222), 656-657; 20.83-85, 8.228-235 (spacconate dichiarate *parà póton*); *Odissea* 1.109-110, 150-152 (verso formulare 150), 339-340, *Odissea* 8.72 e 485 (verso formulare), 8.89 (libagione asciugate le lacrime).

[2] *Odissea* 6.309; *Iliade* 1.225 (*oinobarē´s*); *Odissea* 3.139 (Achei «appesantiti dal vino»), 14.95 e 16.110 (consumo di vino dei pretendenti), 16.282-294, 19.4-13 (istruzioni a Telemaco), 19.121-122, 21.293-294 (mendicante accusato di ubriachezza), 18.240 (Iro). Ateneo, *Deipnosofisti* 433bc. Archiloco fr. 4 West (cfr. *Odissea* 9.196-198).

[3] Senofane fr. 1 West (citati vv. 17-20). Ateneo, *Deipnosofisti* 192b. Platone, *Protagora* 347ce. Plutarco, *Questioni simposiali* 660bc. Callimaco fr. 178.15-16 Pfeiffer. *AP* 7.415. Plutarco, *Il simposio dei sette sapienti* 156be; *Come distinguere l'adulatore dall'amico* 68cd. Platone, *Cratilo* 406c.

[4] *Odissea* 1.369-371, 9.2-11. Pindaro, *Nemee* 9.48-53. Anacreonte frr. 33 e 56 Gentili. Senofonte, *Simposio* 2.25-26, 6.1-2.

[5] Alceo fr. 72 Voigt. Teognide, *Elegie* 115-116, 211-212, 413-414, 467-496 (Eveno?), 497-498, 503-510, 627-628, 641-644, 837-844, 873-876, 971-982, 989-990, 1047-1048, 1129-1132.

[6] Platone, *Simposio* 176ad, 213e-214a, 220a, 223bd. Tucidide, *Storie* 6.14.

[7] Plutarco, *Il simposio dei sette sapienti* 147f-148a. Luciano, *Il simposio* 14-16. Plutarco, *Questioni simposiali* 686ac. Il detto: Plutarco, *Questioni simposiali* 612c; Luciano, *Il simposio* 3; Marziale, *Epigrammi* 1.27; *AP* 11.31 (Antipatro di Tessalonica).

[8] Per *Iliade* 9.203: Luciano, *Il simposio* 14; Aristotele, *Poetica* 25.6. *Odissea* 9.209-210. Esiodo, *Le opere e i giorni* 596. Ione di Chio fr. 99 Leurini. Alceo fr. 346 Voigt. Anacreonte frr. 33 e 24 Gentili. Proporzioni della miscela nella commedia (frammenti dell'ed. Kassel-Austin): 2:3 (Filetero 15), 3:4 (Efippo 11), 4:1 (Alessi 228), 5:2 (Eupoli 6; Amipsia 4; Ermippo 24; Nicocare 2, 16), 1:1 (Alessi 59, 232, 246; Anassila 23; Archippo 2; Senarco 9; Sofilo 4; Timocle 22). Aristofane, *Cavalieri* 1187. Senofane fr. 5 West. Ateneo, *Deipnosofisti* 782a.

[9] Plutarco, *Questioni simposiali* 657bd. Plauto, *Stico* 706-707. Longo, *Dafni e Cloe* 2.38. Luciano, *Storia vera* 1.7.

[10] Platone, *Simposio* 176a. Cicerone, *Tuscolane* 15.118. Ateneo, *Deipnosofisti* 427f-428a. Sofocle, fr. 735 Radt. Plutarco, *Questioni simposiali* 620a-622b.

[11] Teognide, *Elegie* 971-972. Alceo fr. 58 Voigt. Anacreonte fr. 33 Gentili. Archiloco fr. 42 West. Euripide, *Ciclope*

417. Aristofane, *Acarnesi* 1229. Pseudo-Euripide, *Reso* 438. Callimaco fr. 178.11-12 Pfeiffer. Orazio, *Odi* 1.36.14. Sul còttabo: Alceo fr. 322 Voigt; Anacreonte fr. 31 Gentili; Callimaco fr. 69 Pfeiffer; Bacchilide fr. 17 Maehler; Pindaro fr. 128 Snell-Maehler.

[12] Ateneo, *Deipnosofisti* 479d, 487df, 665b-668f. Nonno, *Dionisiache* 33.64-104. Sofocle fr. 277 Radt. Euripide fr. 631 Kannicht. Aristofane, *Acarnesi* 525; *Nuvole* 1073; *Pace* 343. Dionisio Calco fr. 3 West. Callimaco frr. 69 e 227.5-7 Pfeiffer.

[13] *Carmina convivalia Attica* 23 e 19 Fabbro. *Iliade* 4.1-4, 9.224-225, 9.671; *Odissea* 18.121. Ennio fr. 5 Traglia. Anacreonte fr. 43 Gentili. Pindaro, *Olimpiche* 7.1-6. Dionisio Calco fr. 1 Gentili-Prato. Aristofane, *Donne alle Tesmoforie* 630-631. Senofonte, *Anabasi* 7.3.26.

[14] Ateneo, *Deipnosofisti* 692f-693e (brindisi tradizionali), 348f-349a (Stratonico). Alessi frr. 293 e 55 Kassel-Austin. Anassandrida fr. 3 Kassel-Austin. *AP* 12.168 (Posidippo). Eliodoro, *Etiopiche* 3.11. Plauto, *Asinaria* 771-3.

[15] Cicerone, *Catone Maggiore o La vecchiaia* 46. Orazio, *Satire* 2.6.67-70 (convito agreste). Plinio il Giovane, *Lettere* 2.6.2. Orazio, *Satire* 2.8.15, 33-38, 47-49. Petronio, *Satyricon* 34.1-6, 39.2, 41.10, 48.1, 52.8, 65.8, 67.11-13, 78.5-8. Macrobio, *Saturnali* 7.1.14-16. Plinio, *Storia naturale* 14.138-143. Seneca, *Lettere a Lucilio* 122.6 (bere a stomaco vuoto). Marziale, *Epigrammi* 3.82 (Zoilo). Giovenale, *Satire* 5.24-25, 30-31, 6.314-319 (scene analoghe 2.86-87, 9.116-117), 6.425-433 (cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio* 95.21; Marziale, *Epigrammi* 7.67). Persio, *Satire* 3.90-93, 98-102.

[16] Plinio, *Storia naturale* 14.141. *Corpus paroemiographorum Graecorum*: Zenobio 4.5, Diogeniano 4.81, Apostolio 7.37 («nel vino verità»); Diogeniano 7.28, Macario 6.26 («vino e verità»); Gregorio Ciprio 2.83 («il vino, ragazzi, è verità»); Apostolio 12.49 («il vino e i ragazzi sono veritieri»). *Odissea* 14.463-466. Alceo frr. 366 («vino e verità») e 333 Voigt. Eschilo fr. 393 Radt. Ateneo, *Deipnosofisti* 427ef. Teognide, *Elegie* 499-502. Plutarco, *Vita di Artaserse* 15.4. Teocrito, *Idilli* 29.1. Platone, *Simposio* 212e, 213a, 217e.

[17] Alceo fr. 358 Voigt. Ione di Chio fr. 89.12 Leurini. Senofonte, *Simposio* 8.24. Luciano, *Lessifane* 14; *Dea Siria* 22. *AP* 11.232 (Callia), 12.134 (Callimaco), 12.135 (Asclepiade). Orazio, *Epodi* 11.8-14.

[18] Orazio, *Odi* 3.21.14-16, *Epistole* 1.5.16 (in elogi del vino); *Satire* 1.4.86-89, *Epistole* 1.18.37-38 (franchezza e maldicenze); *Epistole* 2.3.434-436 ("prova delle molte coppe"). Tibullo, *Elegie* 1.9.25-28. Giovenale, *Satire* 9.112-113. Ovidio, *Arte di amare* 597-600. Plutarco, *Questioni simposiali* 644e-645c (affermazione di Esopo: 645b), 715f. Seneca, *Lettere a Lucilio* 83.9-12, 14-16, 18-21, 23-27. Al sillogismo stoico si riferisce anche Filone, *Noè e la vite* 176. Per l'ubriachezza come forma di pazzia volontaria cfr. Plutarco, *La loquacità* 503e.

Il rimedio per gli affanni

La *philoinía* di Alceo

Quando viene citato il nome di Alceo nel libro x dei *Deipnosofisti* di Ateneo, si parla senza mezzi termini della sua *philoinía* (grande passione per il vino): in ciascuna stagione dell'anno e in qualunque circostanza Alceo può essere trovato con il pensiero rivolto al bere. Il giudizio è secco, ma privo di condanne moralistiche e sembra anzi proferito con una certa simpatia; ciò che più conta, introduce una ricca serie di citazioni, per noi i frammenti grazie ai quali il grandissimo lirico non è soltanto il nome di un'opera dissoltasi. Raccolto secondo questo criterio, tra i molti versi di Alceo il florilegio di Ateneo ha conservato gli inviti alle bevute simposiali, condizionando così la lettura dei posteri. Il bevitore, ben coperto accanto al fuoco, scaccia il freddo invernale mentre al di fuori della comoda sala si cristallizza un paesaggio con fiumi di ghiaccio; il vino consente anche di resistere alla calura indebolente della canicola, quando il canto delle cicale si stende su una terra arsa da Sirio nella quale soltanto il cardo fiorisce. Con la miscela nel cratere viene dato il benvenuto alla primavera vestita di fiori; nell'esultare di gioia per la morte del tiranno Mirsilo, il poeta di Mitilene esorta a bere con sfrenatezza, a eccedere persino controvoglia, comportamento eccezionale richiesto dall'occasione.

Il frequente ritorno del motivo nell'opera di Alceo va spiegato, escludendo la sua propensione allo stato di ebbrezza, in relazione alla riunione conviviale e al rapporto di questa con la poesia in quanto occasione privilegiata per l'esecuzione: il simposio di Alceo è il centro della vita comunitaria dell'eterìa, dunque contesto di massima rilevanza sociale e politica per un aristocratico e precisa cornice del suo canto. Con questa considerazione si può però rischiare di cadere nell'errore opposto, appiattendo il significato del tema nell'opera. Alceo, invece, è grandissimo poeta del vino e dei suoi meravigliosi poteri. Oltre al legame tra vino e verità egli introduce un altro motivo che conoscerà infinite riprese: quello del vino *lathikēdē´s*, dono di Dioniso perché l'uomo possa dimenticare i mali da cui è afflitto (fr. 346 Voigt):

> Beviamo; perché aspettare le lucerne? Rimane un dito appena
> della giornata. Tira giù, ragazzo, le grandi coppe variopinte:
> il figlio di Semele e Zeus donò agli uomini il vino
> che fa dimenticare gli affanni. Mescola in rapporto di uno a due,
> riempi fino all'orlo, e una coppa scacci l'altra.

Nel frammento 38, che ha inizio con l'invito «Bevi, Melanippo» – testo assai lacunoso, ma dal senso generale sufficientemente chiaro –, Alceo esorta ad allontanare con il vino il pensiero della morte. Non si tratta però di un semplice incitamento a godere del giorno che

fugge: il tempo concesso all'uomo è breve e alla poca luce attuale seguiranno le tenebre eterne, ma pur nella consapevolezza di questa dolorosa verità è dovere morale vivere con dignità e forza d'animo e non cedere davanti allo sconforto e alle tribolazioni.

Al contesto del simposio avrà esortato, in versi perduti, anche il seguito del citato frammento 347 ambientato nell'acme dell'estate sitibonda; lì presumibilmente emergeva la differenza rispetto al passo di Esiodo che ha costituito il modello per il lirico. La situazione astronomica e meteorologica è la stessa: Sirio brucia la testa e stronca le gambe, l'estate divampa nel canto delle cicale e l'ora più calda del giorno minaccia di prosciugare il corpo. È quindi opportuno, prosegue Esiodo, trovare un posto ombroso e, riempito lo stomaco di cibo, bere allungando una parte di vino con tre parti di acqua di fonte. Il vino Biblino di Esiodo non è un rimedio contro le tribolazioni, bensì un robusto corroborante il cui evidente valore non viene caricato di altre connotazioni. Il poeta di Ascra fissa questa bevuta in un giorno del tempo ciclico registrato sul calendario agricolo; il simposio di Alceo, invece, viene celebrato da chi sovrappone al trascorrere del tempo la propria interpretazione aristocratica del senso dell'esistenza. Un autore della silloge teognidea sarà più diretto, fino a rasentare la brutalità: giudicherà sciocco e insensato chi non beve quando in cielo appare l'astro della canicola.

Il vino che lenisce le pene dell'animo non è una droga, un mezzo per fuggire la realtà, bensì un rimedio (*phármakon*) che irrobustisce il cuore e aiuta l'uomo a vivere il supremo imperativo etico di essere sé stesso. Il concetto è espresso sempre da Alceo nel frammento 335, di straordinaria purezza:

Non bisogna piegare l'animo ai mali,

non ci serve a niente affliggerci,

o Bicchide; il rimedio migliore

è farci portare vino e inebriarci.

Probabilmente in questo modo il lirico volle anche rispondere ad Archiloco, che come *phármakon* ai mali consigliava la «forte sopportazione». Il passo archilocheo non viene negato, ma ripreso e precisato: Alceo indica dove si può attingere la forza per sopportare e la sua esortazione, a differenza di quanto potrebbe a prima vista sembrare, si proietta in una dimensione ancor più eroica[1].

Vino *lathikēdē´s*, unico *phármakon*

L’aggettivo *lathikēdē´s* (“che fa dimenticare gli affanni”) è omerico, ma nell’*Iliade* viene adoperato in tutt’altro contesto: Ecuba, nel drammatico tentativo di richiamare Ettore all’interno delle mura, definisce così il seno materno. Alceo per primo lo riferisce al vino in quel passo che costituisce per noi il citato frammento 346 Voigt, di somma importanza perché in esso si trova anche il più antico collegamento esplicito con Dioniso. Nell’*epos* omerico il vino non ha ancora tale proprietà: nessun personaggio dell’*Iliade* e dell’*Odissea* pensa di ricorrervi per alleviare o rimuovere motivi di sofferenza. L’unico passo in cui compare una situazione del genere presenta ingannevoli analogie. Nel libro IV dell’*Odissea* Elena mischia di nascosto alla bevanda per Telemaco, Pisistrato e Menelao un potente *phármakon* di provenienza egizia, «che mette in fuga il dolore e l’ira e fa scordare tutti i mali»: per un giorno questo nepente renderebbe insensibili ai più tremendi strazi morali. In Egitto gli stupefacenti non erano sconosciuti: da Plutarco si può apprendere la preparazione del *kyphi*, che tra gli ingredienti contempla anche il vino. Il *phármakon* di Elena presenta caratteristiche tali da far pensare appunto a una droga. Bisogna notare che viene aggiunto alla miscela nel cratere, ma non risulta che la miscela stessa contribuisca ai suoi effetti; anzi, a rigor di logica l’aggiunta può valere come controprova dell’assenza di virtù consolatorie nel vino omerico.

L’idea era invece presente nel ciclo epico o perlomeno nei *Canti cipri*, dove si affermava che il vino, dono degli dèi, è il miglior modo per i mortali di disperdere le preoccupazioni. L’espressione ricorre assai simile nella silloge di Teognide, nell’invito a un prodotto della Laconia: «bevendone disperderai le pesanti preoccupazioni / ed ebbro sarai molto più leggero». Nella lirica arcaica il tema si presenta anche in un minimo frammento di Simonide, «(vino) che respinge le inquietudini», ma principalmente in ciò che è sopravvissuto tra i canti di Pindaro estranei agli epinici. In un frammento dei *Peani* è motivo di orgoglio per l’isola di Ceo la propria campagna, da dove giunge il «rinvigorente rimedio di Dioniso per le difficoltà»: alle caratteristiche di lenire le ferite dell’esistenza si aggiunge quella di dare nuovo alimento. Da Pindaro è stato composto uno dei due canti in cui – come dimostrano le parti sopravvissute – il tema del vino *lathikēdē´s* è stato elevato a capolavoro: l’encomio di Trasibulo, da confrontare con l’encomio di Alessandro composto da Bacchilide. I due passi mostrano come, nell’ambiente comunitario del simposio improntato all’armonia e a una dolcezza cui non è estranea Afrodite, il dono di Dioniso elevi i cuori dissipando le nubi scure addensate dalla vita e alimentando le più alte speranze: in cuor suo, canta Bacchilide, il bevitore sogna di essere re e abitare in case di

oro e avorio, immagina navi che dall’Egitto gli portano grandissime ricchezze. È analoga, ma quasi insignificante nel confronto con questa magnificenza di immagini, la considerazione di Socrate nel *Simposio* di Senofonte: bagnando in modo opportuno l’animo, il vino elimina le sofferenze come la mandragola e inoltre, come olio versato su una fiamma, ravviva l’allegria. Fra le testimonianze minori merita un ricordo quella di Paniassi: il vino diventa dannoso se bevuto oltre misura, ma goduto con moderazione distrugge qualunque pena affligga l’animo. L’elogio del vino di Pindaro e Bacchilide sembra essere ricordato ancora all’interno delle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe, nelle parole della guardia del corpo di Dario che partecipa a una sfida su chi parlerà della massima potenza esistente al mondo. In realtà, lo storico riprende l’intero episodio dal *Terzo libro di Ezra*, un apocrifo dell’*Antico Testamento* forse influenzato dall’ellenismo anche se scritto originariamente in una lingua orientale[2].

Il simposio celebrato da Pindaro e Bacchilide appare già diverso da quello di Alceo e di Teognide: è destituito di significato politico e in compenso, pur mantenendo vivo il valore sacrale, vede ora sottolineate le proprie caratteristiche rasserenanti, come se la proprietà di scacciare le preoccupazioni, insita nel vino, fosse stata estesa alla riunione conviviale stessa. È questo l’ambiente ideale di Anacreonte e della sua arte, tanto strettamente legata a tale contesto che nell’antichità una ricca aneddotica insisteva sull’ebrietà cronica del grande poeta: secondo Seneca, in interi libri si discuteva se Anacreonte fosse maggiormente dedito ai piaceri sensuali o a quelli alcolici. In effetti, la sua statua sull’acropoli di Atene lo raffigurava, per testimonianza di Pausania, come «uno che canta nell’ubriachezza». La cerchia di compagni di bevuta coincideva per Anacreonte con il cenacolo di cortigiani raccolti intorno al tiranno, ai quali per radunarsi con la coppa in mano era più che sufficiente il piacere di sentirsi immersi in un palpabile benessere:

Non mi è caro chi presso il cratere colmo

bevendo parla di contese e di dolorosa guerra,

ma chi unendo gli splendidi doni delle Muse e di Afrodite

volge la mente all’amabile gioia.

I canti che trattano di discordie sono appunto gli *stasiotiká* di Alceo, rivolti qualche decennio prima agli aristocratici impegnati in contese tra le parti sociali. Anacreonte presenta una precisa scelta di poetica e di vita, ribadendo criteri di comportamento:

Su, alla bevuta simposiale

non dobbiamo dedicarci

con strepito e grida

alla maniera degli Sciti,

ma sorseggiando tra bei canti.

Da quello aristocratico di Alceo a quello esistenziale o gaudente di Anacreonte e dei secoli seguenti, il simposio resta senza soluzione di continuità una delle tradizioni per le quali i Greci si riconoscono tali e rispetto alle quali contrappongono a sé i *bárbaroi*.

Due grandi opere che chiudono l’età classica sono attraversate da intense riflessioni sul vino *lathikēdē´s*: le *Baccanti* di Euripide e le *Leggi* di Platone. Tra gli impressionanti chiaroscuri della tragedia, il tema raggiunge l’acme nelle parole di Tiresia: la bevanda portata agli uomini da Dioniso placa i dolori e con il sonno concede l’oblio dei mali quotidiani, cosicché non esiste altro *phármakon* per le sofferenze. Il potere rasserenante del vino è in contrasto con i fatti sconvolgenti che accompagnano la sua diffusione e puniscono gli oppositori; in tal modo il capolavoro di Euripide dà spessore artistico all’assoluta ambiguità del dio. Tale ambiguità si accompagna alla bevanda di Dioniso anche nelle *Leggi* di Platone. Qui sono ripresi tutti i grandi temi: gli effetti di *lathikēdē´s* e di *phármakon*, di suscitatore di speranze (come in Pindaro e Bacchilide) e di rivelatore della verità; per arrivare però a una conclusione assai limitativa sulla possibilità di fruizione di tali e tanti benefìci nella *polis* regolata dal legislatore[3].

Le *Leggi*

Nell'ultimo dialogo composto da Platone la discussione sul vino si sviluppa da metà del libro I alla fine del II, stendendosi in ampie e ardue volute in apparenza divaganti. Ha inizio quando lo spartano Megillo, sostenendo l'eccellenza delle leggi della propria *polis*, afferma con orgoglio che dalle sue parti i simposi sono banditi come ogni altra forma di piaceri sregolati; anzi, chiunque si imbatta in un ubriaco gli infligge subito un severo castigo, senza ammettere come scusante neppure le feste di Dioniso. Questa severità non è riscontrabile altrove, tant'è vero che Megillo ricorda con biasimo l'ubriachezza collettiva da lui trovata durante lo svolgimento dei riti dionisiaci a Taranto, città di fondazione spartana. Da qui l'Ateniese portavoce di Platone propone l'argomento dell'ebbrezza e dell'intervento del legislatore per regolarla in un'equilibrata via di mezzo tra i due estremi: gli eccessi ributtanti di Sciti e Traci, che tracannano vino schietto rovesciandoselo addosso, e la scelta degli Spartani di astenersi non già dall'uso della bevanda, ma da ogni conseguente forma di alterazione alcolica. Il contesto di riferimento è quello del simposio, riunione che nessuno in alcun luogo potrebbe affermare di aver visto ordinata, mentre l'Ateniese vi individua una parte importante dell'educazione di un popolo e quindi un considerevole campo di azione per il legislatore. D'acchito, l'uso del vino che eccita le passioni e sconvolge la mente sembra biasimevole senza possibilità di appello; esso, però, consente anche una sorta di prova, alla quale Platone giunge attraverso un rovesciamento paradossale. Se esistesse un *phármakon* che genera il timore, il legislatore potrebbe servirsene per saggiare il coraggio dei concittadini; tale *phármakon* non esiste, ma tutti conoscono il suo esatto contrario, la bevanda che dà eccessiva sicurezza e riempie la mente di affascinanti speranze e illusori sogni di grandezza, dando insieme una franchezza nel parlare e nell'agire tale da vincere ogni ritegno. Per osservare l'animo altrui ed esercitare il proprio a respingere le passioni che tolgono il senno, non c'è dunque sistema più efficace e insieme privo di grossi rischi che frequentare soggetti esemplari durante le feste di Dioniso, perché i difetti dell'animo umano sono portati alla luce dal vino e questo fatto costituisce un grande aiuto per l'arte di curare i mali interiori.

L'argomento si riaffaccia in relazione al «terzo coro», quello costituito dai cittadini di età matura, dedicato a Dioniso. Secondo l'Ateniese si dovrà stabilire per legge che al di sotto dei diciotto anni non si assaggi vino e si beva poi con moderazione – cioè con divieto di ubriacarsi – nella giovinezza e nella prima maturità. Si potrà indulgere nell'uso una volta superati i quarant'anni, dal momento che lo stesso Dioniso ha donato il vino perché il suo potere sia di rimedio alla dura vecchiaia e gli uomini possano riacquistare

temporaneamente la giovinezza, scordando i motivi di tristezza e di dolore, ammorbidendo intanto la propria indole come succede per il ferro messo sul fuoco. Forse ripreso poi da Teofrasto in forma stemperata con l’affermazione «Il vino allevia anche la pena della vecchiaia», questo passaggio delle *Leggi* è di rara potenza: il vino *lathikēdḗs* e *phármakon* si contrappone all’afflizione più crudele, quella causata dal trascorrere delle stagioni della vita. L’immagine del ferro reso malleabile con la fiamma torna quando Platone si avvia a chiudere il tema: durante una turbolenta riunione simposiale gli uomini si scaldano come ferro incandescente, ma proprio per questo la circostanza è la più adatta per plasmarli, a patto che a capo dei simposi o «cori di Dioniso» siano anziani di grande autorevolezza e di forte capacità di intervento, necessariamente sobri. La figura del buon legislatore, insomma, si identifica qui con l’ossimoro di un saggio simposiarca che si astenga dal bere per dirigere verso la virtù i bevitori. L’intero ragionamento, prosegue l’Ateniese, ha dimostrato come sia falsa la voce secondo cui la sfrenatezza della danza bacchica e lo stesso dono del vino sarebbero stati un modo di Dioniso per vendicarsi dopo essere stato privato del senno dagli intrighi di Era; al contrario, il vino è stato elargito agli uomini come farmaco per irrobustire il corpo e indirizzare l’anima alla virtù. Di conseguenza, se una *polis* sa imporre l’ordine nei simposi e renderli proficui per la maturazione dei cittadini, il ricorso al vino è persino consigliabile; altrimenti, meglio il rigore di chi, come i Cartaginesi, pone drastici limiti a un suo uso lecito. Secondo questa logica, essendo stati ridotti i consumi, una normativa agricola potrebbe persino limitare l’estensione delle vigne a quanto sufficiente per la produzione interna della *polis*[4].

Colui che scioglie e libera

In un’operetta minore Plutarco ha salvato un brevissimo passo di Pindaro riferendosi a Lieo che scioglie «la catena degli opprimenti affanni». *Lyaios*, epiteto e poi nome aggiuntivo di Dioniso, passato in latino come *Lyaeus*, richiama la caratteristica del vino di dissolvere (*lýein*) i tristi pensieri; il dio, dunque, sarebbe chiamato con un titolo derivato dal potere *lathikēdē´s* della sua scoperta. Questa è l’interpretazione invalsa, non però l’unica e forse neppure la preferibile. La radice di *Lyaios* è infatti sicuramente quella del verbo *lýein*, ma è discutibile quale sia il complemento oggetto sottinteso, se cioè con il vino svanisca ciò che grava sul cuore oppure venga meno la capacità di autocontrollo della persona su parole e azioni. Lo stesso Plutarco nelle *Questioni simposiali* per indagare il nome di Lieo ragiona sulla franchezza di linguaggio, talvolta eccessiva e inopportuna, che nel simposio ha origine appunto dalle coppe vuotate. Questa seconda ipotesi etimologica appare più probabile perché comprende in sé il contesto di *oinos kai alē´theia* e sembra alludere anche allo smarrimento del bevitore incauto e irrispettoso, ossia a una conoscenza acquisita dall’uomo molto prima che si delineasse il concetto di vino *lathikēdē´s*.

Analoghe osservazioni accompagnano un esame del più frequente nome alternativo latino di Bacco, *Liber*, che sembra evocare da sé l’idea della sfrenatezza alcolica – nonostante Macrobio pensi al fatto che il dio è *liber et vagus* – e dal quale, secondo una disinvolta etimologia dei *Fasti* di Ovidio, deriverebbero le “libagioni”. Il padre Libero in origine, come ricordato da Cicerone nella *Natura degli dèi*, sarebbe stato divinità agreste della fecondità nel Lazio arcaico. Resta però affascinante l’ipotesi che il dio sin dall’inizio non fosse altro che il corrispondente latino di Dioniso: importato il suo culto dalla Campania, il nome gli sarebbe stato tradotto a partire dal greco *Eleuthérios* o forse proprio dagli equivalenti *Lysios* o *Lyaios*. A titolo di curiosità si può ricordare come, con argomentazioni conservate da Macrobio, un ignoto Aristocle sostenesse la possibilità di identificare Libero con Apollo: infatti, in Tracia esisteva un santuario di Libero dove i dispensatori di oracoli comunicavano la volontà del dio dopo avere bevuto in abbondanza. Gli esempi più noti dell’uso di *Liber* come nome equivalente a quello di Bacco sono virgiliani e si trovano nella celebrazione di Augusto dell’*Eneide* e nel proemio delle *Georgiche*. In quest’ultimo, nel rispetto delle antiche tradizioni italiche, Libero è abbinato a Cerere; grazie a lui l’umanità ha scoperto il succo dell’uva e ha imparato a mescolarlo con l’acqua. All’inizio del libro II, Virgilio usa invece, oltre a *Bacchus*, un altro nome derivante da un epiteto greco, *Lenaeus*: in veste appunto di “dio dei tini”, Bacco è invitato a tingersi le gambe insieme al poeta nella pigiatura dell’uva, ossia ad assisterlo nella

sezione del poema in cui la vite e ciò che se ne ricava sono l'argomento principale.

Bacchus e le denominazioni equivalenti del dio sono spesso adoperati nel latino poetico per indicare in metonimia il vino: così ancora Virgilio nella quinta egloga. Negli *Epodi*, in un contesto di riferimento esplicito alle prerogative del vino *lathikēdē´s*, Orazio gioca con finezza sull'origine di *Lyaeus* accostandogli il verbo *solvere*, corrispondente al greco *lýein*, a cui vengono dati come complemento oggetto «preoccupazione e timore». Nell'apostrofe all'anfora compresa tra le *Odi*, invece, egli sembra indicare nel nome greco la forza che, sia ciò un bene o no, svincola dalle resistenze psichiche: «tu gli affanni / dei sapienti e il loro pensiero più riposto / sveli con il festoso Lieo». L'uso di *Liber* con il valore traslato di "vino" è espressamente segnalato da Cicerone e si trovava già in una commedia di Nevio. Una bella identificazione brilla nello *Stico* di Plauto, dove il servo che dà il titolo alla commedia, organizzata una bisboccia con compagni di schiavitù, mostra l'orcio a loro disposizione annunciando di portare Dioniso per commensale. La battuta di Stico ricorda un passo del *Ciclope* in cui Euripide allude in forma scherzosa a posizioni razionalistiche sulle divinità. Fingendo di istruire Polifemo già ubriaco su quel Bacco che gli ha dato da bere – e che l'interlocutore nella sua immane rozzezza dichiara di digerire rumorosamente con piacere –, Odisseo lo definisce un dio che si trova a suo agio anche in mezzo alla pelle di un otre[5].

I canti dei bevitori d’acqua non hanno futuro

L’epistola 19 del libro I costituisce una ferma risposta alle critiche ricevute dopo la pubblicazione dei primi tre libri delle *Odi*: Orazio dichiara di aver intrapreso un cammino sul quale nessuno ha ancora lasciato la propria orma, introducendo a Roma in latino la lirica dei sommi Archiloco, Saffo e – il nome è messo in particolare evidenza – Alceo. Il legittimo orgoglio si esprime in apertura attraverso l’affermazione di un antico legame tra il dionisiaco e i poeti, banalizzato dai pedestri imitatori:

> Se presti fede all’antico Cratino, dotto Mecenate,
> non può piacere a lungo né sopravvivere nessuna poesia
> composta da bevitori d’acqua. Da quando Libero ha accolto
> quei pazzoidi dei poeti tra satiri e fauni,
> di vino olezzano già al mattino le dolci Muse.
> Dalle sue lodi del vino si arguisce che Omero era un avvinazzato
> e lo stesso padre Ennio non si sarebbe mai messo a cantare le guerre
> se non dopo aver bevuto.

Contro i poetastri non è abbastanza: da quando con autorevolezza Orazio ha sancito che i sobri non devono occuparsi di comporre versi, essi «di notte bevono a gara e di giorno emanano odore di vino». Quando, poi, nella cosiddetta *Arte poetica* precisa gli argomenti che la lirica ha ricevuto dalla Musa, insieme a dèi, gare sportive e sofferenze amorose, Orazio include i *libera vina*, ossia i canti del contesto conviviale. Fra i temi trasferiti dalla Grecia a Roma e adattati al latino si dichiara dunque quello del dono di Bacco e, nello specifico, del suo potere *lathikēdē´s*. Su questo tema Orazio insiste in modo particolare perché è quello con il quale risulta subito evidente l’aggancio al modello principale, Alceo.

Un esemplare invito, reso più intenso da un riferimento mitologico, si trova nell’ode 7 del libro I, dove Planco è esortato a rimuovere le tristezze e i tormenti dell’esistenza così come Teucro si rivolse ai compagni di viaggio: *nunc vino depellite curas* («ora scacciate gli affanni con il vino»). È importante collocare queste parole nel contesto: esule da Salamina per volere del padre dopo la guerra di Troia, Teucro garantisce ai compagni che gli dèi hanno stabilito per loro un grande destino; nella bevuta, dunque, non si affogheranno i dispiaceri per poi abbandonarsi alla deriva alcolica, ma si alleggerirà l’animo dalla zavorra degli affanni per seguire con più coraggio la rotta della fortuna. Il tema torna in modo differente in altri carmi delle *Odi*. Nell’ode 11 del libro II Quinzio al convito è invitato ad allontanare gli ipotetici motivi di preoccupazione che, se considerati,

potrebbero moltiplicarsi all’infinito: perché pensare a guerrieri cantabri e sciti al di là del mare, se intanto il tempo migliore della vita passa breve come lo splendore di un fiore primaverile o di una luna rosseggiante? Accennato anche altrove, magari di sfuggita nell’*oblivioso Massico* dell’ode 7 del libro II, il motivo presenta una nuova sfumatura nell’ode 12 del IV, dove Orazio si rivolge a un omonimo di Virgilio. È primavera, è tornata la stagione della navigazione, delle rondini e dei pastori cantanti, e il bel tempo accende la sete: dunque, portando una fiala di essenza profumata, l’invitato si guadagni di poter gustare un vino campano tanto efficace nel rimuovere il tormento interiore quanto generoso nel suscitare nuove speranze. Questo duplice effetto è decantato in un paio di *Epistole*, con l’aggiunta dei doni del coraggio e dell’ispirazione artistica e magari con il sovrappiù della facondia (che però rischia di scadere in loquacità eccessiva) e delle conseguenze afrodisiache.

Nell’elegia il tema del *lathikēdē´s* appartiene a contesti erotici. Il banchetto è luogo ideale per le conquiste, insegna Ovidio nell’*Arte di amare*, proprio per via del potere rasserenante del vino. Properzio tenta in questo modo di dimenticare definitivamente Cinzia: nella sua preghiera a Bacco per uscire dalle tribolazioni, il verso *curarumque tuo fit medicina mero* («dal tuo vino nasce la cura per le sofferenze») sintetizza a perfezione in latino i concetti di *lathikēdē´s* e di *phármakon*. Analogamente, Tibullo auspica che una generosa bevuta possa far scendere il sonno sugli occhi gonfi di lacrime e spera che con esso si sparga sul cuore l’oblio delle pene d’amore. All’opposto di questo ambito strettamente personale, in Orazio il *lathikēdē´s* trionfa in un carme connesso con un evento di pubblica rilevanza e, anzi, di portata storica per Roma. Nel più celebre degli *Epodi*, composto nell’imminenza della battaglia di Azio o al primo annuncio della vittoria, Orazio si chiede quando potrà festeggiare il ritorno di Ottaviano bevendo il Cecubo che Mecenate tiene in serbo per le grandi occasioni e intanto invita un *puer* a mescere vino che combatta la *nausea*: accenno per noi dubbio che, se inteso secondo stretta etimologia, implicherebbe la partecipazione del poeta alla battaglia e attesterebbe la possibilità di un rimedio del genere contro il mal di mare. In ogni caso, il vino qui scioglie preoccupazioni e timori per la sorte di Ottaviano e dunque della *res publica*. Seguendo l’interpretazione di quei commentatori che vi individuano il contesto della battaglia di Filippi, al precedente potrebbe essere accostato l’epodo 13. Anche qui, come nel carme di Planco e Teucro, il valore attribuito al vino è ribadito dalle parole di un personaggio in *exemplum* mitologico: nel congedare Achille in partenza per Troia, Chirone gli preannuncia che le Parche negano il ritorno e che pertanto laggiù il Pelide si consolerà con il vino e con il canto, dolce conforto della tristezza. Nella stessa fonte di consolazione si trova in realtà il dato che

induce a escludere il contesto di Filippi. Orazio e compagni hanno infatti con sé vino dell’anno di nascita del poeta ed è arduo supporre che in quella situazione alcuni contubernali potessero disporre di un’anfora custodita per ventitré anni[6].

Nunc est bibendum

La frequenza del vino nei versi di Orazio non teme confronti. In varie *Odi* il tema compare in riferimento a un invito: alla desiderata Tindaride, che nella villa del poeta gusterà vino di Lesbo, di gradazione modesta e quindi adatto alle signore; a Mecenate, perché, abituato ad alte qualità, si accontenti di un modesto vinello nel quale però va visto il valore di una grande amicizia, o perché festeggi con Orazio la ricorrenza di uno scampato pericolo; a Lide, per celebrare insieme i Neptunalia; a Fillide, estremo amore, perché partecipi al convito per festeggiare Mecenate, consolando con il canto lo stesso poeta dall'inguaribile tristezza del tempo che passa. Si intravede il vino anche nel *carpe diem* per Leuconoe, invitata a mescerne o, alla lettera, filtrarlo per eliminarne le impurità; e Postumo, nell'amara constatazione degli anni che *fugaces* scivolano via, si rammenti: chi conserva troppo gelosamente il miglior Cecubo lo lascerà alle bevute e alle libagioni di un erede.

In altri casi, invece, il vino è presenza centrale, intorno alla quale si articola il significato del carme. Nell'ode 9 del libro I l'iniziale paesaggio di neve e gelo richiama espressamente un passo di Alceo, ma la vista del laziale Soratte e il particolare dell'anfora sabina collocano in altro contesto geografico e culturale la successiva esortazione a bere; il ricordo del lirico di Mitilene, già remoto davanti al suggerimento epicureo di lasciare il futuro al controllo insondabile della sorte, sparisce del tutto con l'allusione finale agli incontri d'amore nel Campo Marzio. Alceo torna a essere ben presente in *Nunc est bibendum* del carme 37 nel libro I, che Orazio riformula con esiti originali rispetto al modello composto per la fine del tiranno Mirsilo. Quando Cleopatra minacciava i domìni di Roma e il Campidoglio stesso, sarebbe stato un sacrilegio far salire dalle cantine quel Cecubo riservato a un'occasione importante; adesso, invece, è doveroso ancor più che lecito festeggiare la scomparsa di una tale minaccia per la *res publica*. Orazio, però, non esorta a un'ubriachezza di gioia feroce, indicata da Alceo come necessaria. Al contrario, *ebria* è la regina d'Egitto, anche per l'abuso del locale Mareotico, ma principalmente per le sfrenate ambizioni; e dietro Cleopatra va visto nell'ode il vero avversario di Ottaviano ad Azio, Antonio, famigerato bevitore[7].

La norma di giusta misura che deve contraddistinguere la vita del saggio si riscontra nell'esaltazione della bellezza del convito, formulata all'insegna della moderazione. Ancora nel libro I delle *Odi*, la 18 per Quintilio Varo cita in apertura il monito di Alceo a non piantare alcun albero prima della vite – della «sacra» vite, aggiunge Orazio, posto che l'aggettivo non fosse già nel verso successivo del modello –, perché tutto è più difficile

per gli astemi. Essi ignorano l’unico vero rimedio per i tormenti dell’esistenza: il vino non fa più sentire fatica e povertà, induce a celebrare il suo dio e Venere con lui. Non bisogna però abusare di Bacco, il quale è *modicus* e condanna gli smoderati, come indicano due tragici ammonimenti del mito: il ben noto eccesso dei Centauri a nozze e la punizione di Licurgo e della sua gente selvaggia. L’ambiguità di Bacco è evidente negli ultimi versi: Orazio seguirà il suo volere e sarà rispettoso dei riti, consapevole però che del suo seguito fanno parte anche l’orgoglio egoistico, la vanagloria e, con la tendenza a parlare troppo svelando segreti, anche la slealtà. Un’esortazione ancora più icastica si legge nella prima parte del carme 27: schiamazzi e risse durante il convito, con lanci di calici e rischi di lame sguainate, sono orrende degenerazioni barbariche che devono restare lontane da un contesto cui presiede Bacco, dio *verecundus*. Nell’ode 19 del libro III, in una riunione invernale, Orazio si rivolge a un convitato che annoia con discorsi eruditi per riportarlo ad argomenti più leggeri e adeguati alla situazione; poi per sé chiede al *puer* nove misure come nove sono le Muse, numero massimo indicato dalle regole conviviali, anche se, precisa il poeta, la prudenza suggerisce di rimanere sul tre, numero delle Grazie. L’ode 21 dello stesso libro è costruita in forma di apostrofe a un’anfora invitata a «scendere» come una divinità: si trovava evidentemente nell’*apotheca*, l’ambiente superiore dove – ricaviamo l’indicazione da Columella – il fumo faceva giungere più presto ad adeguato invecchiamento. Sigillata nell’anno di nascita di Orazio, l’anfora sarà aperta in onore dell’illustre Messalla Corvino: se persino la rigida moralità di Catone si scaldava per il vino, aggiunge Orazio, un uomo di solida cultura filosofica come lui senza dubbio saprà apprezzare. L’invito si risolve in un magnifico elogio: il dono di Bacco-Lieo porta alla luce e guarisce pensieri angosciosi, dona nuove speranze a chi è in ansia e infonde forza e coraggio nei più deboli[8].

Il *lathikēdē´s* nelle *Dionisiache*

Nelle sterminate *Dionisiache* Nonno torna innumerevoli volte sul motivo del vino consolatore. Poiché sembra improbabile che un poeta tanto fantasioso non abbia saputo esaltare altre caratteristiche del dono di Dioniso, l’insistenza desta talvolta il sospetto che sotto il tema tradizionale vadano colti altri significati: forse la lettura di Dioniso come anticipazione di Cristo o la tragedia della condizione umana prima della rivelazione, se si accoglie l’ipotesi di Nonno cristiano; forse, se si vede in lui un pagano, la nostalgia di una remotissima epoca delle favole, per la quale in ogni caso il poeta di Panopoli costruisce un fastoso congedo.

Tra i passi più importanti non può mancare un riferimento al dialogo fra Zeus ed Eone, figura allegorica del trascorrere del tempo, nella prima parte del canto VII. Eone lamenta sconfortato l’infelicità degli uomini e si rammarica dell’errore di Prometeo, il quale a vantaggio dell’umanità avrebbe dovuto sottrarre non il fuoco, bensì il nettare degli dèi, e Zeus risponde promettendo che la terra produrrà presto l’equivalente del nettare: l’insegnamento verrà da suo figlio, la cui nascita è prossima, futuro dio e già rivale di Demetra. L’affermazione di Zeus introduce due sottotemi che attraversano il poema: l’accostamento tra la bevanda umana e quella divina e la superiorità di Dioniso su altri dèi per quanto donato all’umanità bisognosa. Nella forma più ampia tale superiorità risulta dall’autocelebrazione del canto XII, dopo morte e metamorfosi di Ampelo. Qui la generosità di Dioniso appare tanto più grande se si considera che il dio vuole comunicare i benefìci scoperti a proprio vantaggio, in primo luogo l’effetto *lathikēdē´s*: straziato dalla perdita, Dioniso ha sperimentato conforto subitaneo e insperato e perciò sa che bevendo ci si potrebbe scrollare di dosso il lutto più feroce. Poco importa osservare che nel canto XLVI, al termine della vicenda di Penteo, per placare le sofferenze di Agave il dio aggiungerà al vino un *phármakon* specifico, dal momento che qui prevale il gusto della citazione competitiva in riferimento al nepente di Elena nell’*Odissea*.

Secondo le indicazioni fissate dalle *Baccanti* di Euripide, nel poema di Nonno l’effetto consolatore contro i mali dell’esistenza terrena si bilancia con la forza opposta della follia e della distruzione che Dioniso porta con sé. Sulla duplicità del dio sembra soffermarsi in modo particolare, oltre alla Penteide dei canti XLIV-XLVI che da Euripide dipende strettamente, la sezione di racconto che si snoda dal canto XIV al XIX. Nel XIV, dopo la battaglia del lago Astacide, Dioniso prova pietà per gli Indiani e perciò, versando un po’ della propria bevanda, trasforma in vino l’acqua di un fiume, destinato a rimanere anonimo a dispetto della successiva rilevanza nel poema; colpito dal colore e dal profumo,

un primo combattente indiano assaggia e decanta stupito la bontà e l’effetto di quel nuovo liquido. All’inizio del canto successivo sarà imitato dai commilitoni, comicamente sdraiati sulla riva all’abbeverata o immersi con la bocca aperta in direzione della corrente. Gli effetti non tardano a manifestarsi: non soltanto quelli soliti dell’ubriachezza, come la danza e gli impulsi sessuali, ma anche le allucinazioni che spingono ad attaccare animali e alberi confusi con i nemici. All’ubriachezza segue inevitabile il sonno profondo, preceduto per qualcuno da uno svuotamento dello stomaco. Il fatto straordinario sarà raccontato nel canto XVII da un Indiano che riferisce l’accaduto a Oronte, genero del re, per metterlo in guardia: il condottiero dell’esercito invasore ha versato nel fiume un liquido magico e i soldati arsi dalla sete – l’elogio del primo bevitore non viene riportato – sono stati colti da delirio frenetico e poi dal sonno, riducendosi alla mercé dell’avversario. Per questo nello stesso canto il dio, mostrando il volto più feroce, schernirà Oronte ridotto a cadavere galleggiante in un corso d’acqua: si beva tutta quell’acqua, o si disseti agli inferi, dal momento che non ha voluto assaggiare il vino. Un altro fiume di vino, l’Idaspe, produrrà nel XXV un effetto ancor più sorprendente. Il lettore si trova di fronte all’improvviso alla trasformazione già avvenuta ed è fulmineo l’episodio di un cieco nato ormai anziano che si bagna le palpebre presso la sua riva e acquista il bene sconosciuto della vista. Per il vino Nonno usa qui il termine *lysíponos* (“che dissolve le sofferenze”), adoperato anche nella versione poetica del *Vangelo secondo Giovanni* per la saliva attraverso la quale giunge la guarigione miracolosa di un cieco molto più famoso[9].

Tra i canti XVII e XVIII Dioniso insegna due volte l’uso del vino, in circostanze molto differenti per quanto riguarda sia il contesto sia il successivo sviluppo narrativo. Nella prima parte del XVII, ambientata a quanto pare in Asia Minore, è così ricambiata l’ospitalità di Brongo. L’anziano pastore, che vive isolato in una grande grotta, ripetendo una situazione tipica accoglie lo sconosciuto viaggiatore con profondo senso di ospitalità, offrendogli come bevanda latte caprino; Dioniso gli fa assaggiare il vino, gli mostra l’uva e gli spiega come lavorare la vite e decanta nella propria bevanda, simile al nettare dell’Olimpo, una capacità di acquietare le pene sconosciuta al latte. Resta discutibile la ragione di questo doppione orientale di Icario, comparso in forte anticipo (trenta canti prima) rispetto al ben più noto anziano dell’Attica e, a occhio, personaggio tutt’altro che adatto per ricevere la rivelazione. Probabilmente Nonno riprende una tradizione locale, ma più in generale si deve tenere presente quanto per noi possano essere sfuggenti i suoi criteri compositivi.

Nel canto seguente, con voluto contrasto, Dioniso è ospite in una reggia: quella di Stafilo, sovrano di Assiria. Nella grande festa che per lui viene organizzata il vino riveste

un ruolo determinante fin dall'inizio, quando il suo aroma si sparge dappertutto. In breve l'ubriachezza si impadronisce della famiglia reale: la regina Methe chiede continuamente da bere, dimenandosi nel delirio delle Baccanti; il giovanissimo figlio Botri si cinge di edera e si mette a volteggiare; fradicio a sua volta e presto raggiunto dalla consorte, il re imita il figlio nella danza appoggiandosi a lui e aggiungendo grandi lodi per la bevanda. I tre sono in buona compagnia: il vecchio satiro Marone, fedele di Dioniso particolarmente incline agli eccessi, danza oscillando pericolosamente; l'anziano Pito, mentore del re e di suo figlio, scuote le chiome canute, così gonfio di vino che il liquido gli trabocca arrossando la barba bianca. La lettura di questa scena lascia l'impressione di aver assistito a un urtante spettacolo di degrado: una famiglia reale perde pubblicamente ogni decoro e un anziano ragguardevole si brucia nell'indecenza la rispettabilità acquisita durante un'intera vita. L'impressione svanisce, o almeno viene decisamente ridimensionata, considerando che si tratta di personaggi con nomi parlanti che saranno poi assegnati dallo stesso Dioniso: l'ebbrezza si chiamerà così da Methe, l'uva da Botri, il grappolo da Stafilo, mentre Pito sarà l'orcio. Di fatto, il significato della festa nella reggia assira è nello strettissimo collegamento con i riti bacchici: i virtuosismi poetici di Nonno risultano, anzi, assai preziosi per immaginare i movimenti dei fedeli che nella danza riproducono il delirio alcolico. Resta comunque indubbia la volontà dell'autore di inserire una nota comica mostrando più avanti Pito e Marone dormire l'uno accanto all'altro e così mantenersi ubriachi a vicenda con l'alitarsi in faccia.

Secondo una caratteristica prettamente dionisiaca, la spensieratezza si ribalta subito in tragedia e a sua volta questa si placherà nel conforto di una ritrovata situazione gioiosa. Nel canto XIX, al ritorno da un giro turistico per il regno, Dioniso trova il palazzo del sovrano sprofondato nel dolore: una repentina malattia ha portato via Stafilo. Il motivo del vino *lathikēdē´s* torna in forma troppo scoperta quando la regina stessa chiede una coppa ricolma perché il suo dolore si plachi e il dio, preso da pietà, provvede prontamente, acconsentendo anche a includere Methe e Botri nel proprio seguito. Per Stafilo sono celebrati giochi funebri, che comprendono il pantomimo di Marone e Sileno. Il primo, il quale bevendo riesce a riacquistare un po' di giovinezza, imita Ebe e Ganimede nel loro compito di mescere e servire coppe di nettare agli dèi; Sileno mima la sfida fra Dioniso e Aristeo che offrono agli dèi i loro doni, il vino e il miele. Al lettore non può sfuggire come Nonno abbia già raccontato questa sfida nel canto XIII: un doppione narrativo che non costituisce un caso eccezionale nelle *Dionisiache* e qui forse mira a sottolineare un confronto con più implicazioni di quelle apparenti. Da Plutarco si apprende, infatti, che prima della diffusione della vite l'unica bevanda alcolica, usata anche per le libagioni, era

a base di miele. D’altra parte, Plinio testimonia una conciliante sovrapposizione: Aristeo, scopritore del miele, l’avrebbe per primo aggiunto al vino, inventando il *mulsum*. Nel racconto di Nonno, Aristeo porge idromele agli Olimpi che bevono apprezzando, ma restano stuccati già al terzo giro, e Dioniso stravince con il successo di una bevanda di cui gli assaggiatori non si sarebbero mai stancati di chiedere un’altra coppa: una bevanda superiore per capacità di dissolvere gli affanni, viene precisato con il ritornello del poema[10].

Le qualità

Una rasserenante invocazione a Bacco Leneo apre il libro II delle *Georgiche*, dedicato in larga misura alla vite. Per Virgilio le varietà di quest'ultima, quindi dell'uva e del vino che se ne ricava, sono innumerevoli: tentare di fissare una cifra è una sfida impossibile come pretendere di contare i granelli di sabbia del deserto o le onde del mare. Questa iperbole chiude un elenco in cui si alternano in poetico disordine la vite greca e quella italica, con l'inserimento anche di un'uva dell'Egitto. Nella serie spicca la menzione dei vini di Lesbo e di Taso insieme al superiore nettare proveniente da Chio nella qualità chiamata Faneo (*rex ipse Phanaeus*); in Italia, l'uva Retica dei dintorni di Verona è esortata a non sfidare le cantine del supremo Falerno, rispetto al quale, dunque, occupa una posizione non molto inferiore.

Pur ritenuto egualmente irraggiungibile nella sua completezza, un amplissimo elenco è tentato dal paziente catalogo di Plinio, il quale dedica a vite, vino e vinificazione il libro XIV della *Storia naturale*. Egli arriva a calcolare centottantacinque *genera* o qualità nel mondo allora conosciuto, che raddoppiano considerando le *species*; i *genera* più famosi sono circa ottanta, due terzi dei quali prodotti in Italia. A suo giudizio, il vino più antico è il Maroneo della Tracia costiera, risalente al tempo del portentoso dono di Marone con cui Odisseo abbatté il Ciclope; è antichissimo anche il Pramnio, proveniente secondo Plinio dalla zona di Smirne. Menzionato in entrambi i poemi omerici, il Pramnio è ancora ben noto in età classica, come dimostra un riferimento di Aristofane nei *Cavalieri*; ma in un frammento dello stesso autore si afferma che agli Ateniesi non piace perché è così secco e aspro da provocare contrazioni sul viso e nelle viscere. La sua origine sembra essere un enigma già per Ateneo, dal quale ricaviamo l'ipotesi più probabile: il nome è riferito non a un luogo, bensì a un vitigno diffuso, che dava un prodotto di particolari durezza e vigore. Ateneo appare ugualmente in dubbio sulla provenienza del Biblino, anch'esso antichissimo: si tratta del vino da bere quando infuria la vampa dell'estate, allungandolo con acqua di fonte, secondo il consiglio delle *Opere e i giorni* di Esiodo. Le svariate ipotesi raccolte da Ateneo finiscono con l'accreditare quella più semplice, che si appoggia a una testimonianza ricavata dal comico Epicarmo: il Biblino nascerebbe in Tracia. Sono di questa qualità il vino del tentativo di avvelenamento nello *Ione* di Euripide e quello che Eschine porta per un banchetto in campagna, quando avviene la rottura con la sua amante, in uno degli *Idilli* di Teocrito: una squisitezza di quattro anni, si precisa in questo caso, che profuma come se fosse stato appena spremuto[11].

Altri vini greci *in summa gloria* secondo Plinio sono quelli di Taso e di Chio e di

quest’ultima isola soprattutto l’Ariusio. Il vino di Taso è quello bevuto da Socrate e compagnia nel *Simposio* di Senofonte. L’Ariusio, nominato anche da Virgilio nelle *Bucoliche*, prendeva il nome da una zona di Chio nella quale secondo la *Geografia* di Strabone si vinificava il miglior prodotto ellenico in assoluto. Le isole dell’Egeo sono tenute in particolare onore nel catalogo pliniano. Il vino di Lesbo sa naturalmente di mare; quello di Cos viene invece ottenuto aggiungendo abbondante acqua marina: l’origine del procedimento risalirebbe all’inganno di uno schiavo che ristabiliva il livello dopo aver attinto di nascosto nella cantina di casa. Catone, rifiutandosi di adottare conoscenze provenienti dalla Grecia, ma interessato all’uso medicinale del vino di Cos, ne ha proposto una ricetta alternativa a partire da base italica, dando indicazioni tramandate anche dai *Geoponica*.

Il primo vino d’Italia nell’elenco di Plinio è quello laziale di Sezze, perché prediletto da Augusto, il quale però – come sappiamo dalla *Vita* di Svetonio – era bevitore parco e tutt’altro che appassionato. Molto più noto è il Cecubo, quello che per Orazio non sarebbe stato lecito godersi finché incombeva la minaccia di Cleopatra; anch’esso laziale, il Cecubo sembra già scomparso al tempo di Plinio a causa della limitata estensione del territorio di provenienza, stravolto da un canale navigabile. La massima *auctoritas* è legittimamente riconosciuta al campano Falerno, in malinconica decadenza per colpa di produttori che miravano più alla quantità che alla qualità; perciò Plinio – anticipando il principio di tutela della denominazione di origine controllata e garantita – fornisce scrupolose indicazioni sul limite del suo territorio e sulle varietà, in relazione anche ai singoli poderi all’interno dell’*ager*. Sopra le altre qualità, con cui si percorrono le varie regioni d’Italia, sono posti i vini Albani e, ancora in Campania, il Massico e il Caleno, ben familiari ai lettori di Orazio: il Massico è il primo vino menzionato nelle *Odi* e, prendendo il nome dal monte che si erge sopra il territorio del Falerno, dagli autori è spesso considerato una varietà di quest’ultimo; l’altro, sempre nelle *Odi*, perpetua il ricordo della località di Cales. È il caso di aggiungere che il parere di Dionigi di Alicarnasso sull’Albano (al singolare) si presenta in termini ben più calorosi: un prodotto eccellente, senza dubbio superiore a tutti gli altri vini d’Italia, fatta eccezione per il Falerno. I successivi nel catalogo di Plinio sono i Mamertini di Messina, a cui avrebbe dato fama Giulio Cesare. Il giudizio sui Sorrentini suona più limitativo di quanto forse si vorrebbe: sono molto indicati durante le convalescenze per leggerezza e proprietà benefiche, al punto che Tiberio riteneva che la loro fama fosse dovuta alla pubblicità fatta dai medici. Non va invece tralasciato come Stazio celebri il paesaggio dei dintorni di Sorrento, con le sue colline «grondanti nettare di Bacco» a ridosso del mare: nella stagione in cui l’uva è

matura, avvolte dal buio della notte le Nereidi salgono a spiccarne grappoli; la vendemmia è spruzzata di salsedine e i satiri ubriachi cadono tra le onde.

Un tentativo di ricostruzione a partire da un dato fornito da Plinio è destinato a rimanere insoddisfatto. Nella *Storia naturale* si afferma che, per robustezza di un vino che invecchiando acquista ancora corpo, il primo posto tra le viti va alle Aminnee. Il giudizio corrisponde a quello di Virgilio nelle *Georgiche*, dove, per esaltare il primato italico, il robustissimo prodotto di questa qualità viene collocato al di sopra del migliore tra i greci. Un'altra virtù sarà sottolineata da Columella: si tratta dell'unico vitigno che ovunque cresca dia sempre con la vinificazione un ottimo risultato, superiore a ogni altro per *bouquet*. Nonostante ciò, la tradizione non si presenta affatto lineare. L'ortografia della vite oscilla tra Aminnea-Aminea-Amminea, ma ancor più oscilla il numero di sottovarietà: due nell'epoca più antica (Catone), cinque o sei in età classica (Plinio e Columella), ancora due in età tarda (Palladio). Sul luogo di origine non esistono certezze, benché sia ragionevole pensare alla Campania in base a testimonianze di Columella e Galeno. Pare però che Aristotele indicasse una precedente provenienza: gli Aminei, abitanti della Tessaglia, trasferendosi in Italia vi avrebbero trapiantato la loro vite. L'interrogativo principale riguarda comunque l'esistenza di un vino che da quest'uva prendeva il nome. Lo nominano sia Columella sia i testi medici, anzi tra questi Dioscoride parla di vini Aminnei al plurale, ma mancano riscontri negli elenchi per così dire ufficiali[12].

Sempre della *Storia naturale* è la notizia di un'eccezionale annata: il consolato di Lucio Opimio, ossia il 121 a.C. Ai tempi di Plinio si conservavano ancora anfore di quella vendemmia irripetibile: un vino che, dopo quasi duecento anni, non si poteva più bere neppure allungato, ma veniva adoperato in quantitativi minimi per tagliare altri vini. Era stato evidentemente ottenuto così l'Opimiano sprecato dal disgustoso Zoilo, che ne mesceva ai buffoni, secondo quanto riferito da Marziale; o quello di un altro epigramma di Marziale, in cui il poeta appare steso da sette coppe in una balbettante e gradita semincoscienza. In una scena del banchetto di Trimalcione, raccontato da Petronio, vengono portate anfore di cristallo che dichiarano il proprio contenuto sull'etichetta: «Falerno Opimiano di cento anni»; l'indicazione, pomposamente ostentata e penosamente inappropriata, muove le considerazioni del padrone di casa sul fatto che il vino vive più a lungo di un infelice mortale e dunque è vita, da versarsi senza indugio giù per la gola. Un vero Opimiano non si vede certo tutti i giorni; infatti, il *parvenu* rivolgendosi ai commensali si premura di aggiungere che alla cena precedente non aveva offerto vino di qualità così alta anche se aveva ospiti più ragguardevoli.

Con finalità differenti, un elenco è compilato anche da Marziale negli *Xenia*, libro XIII della sua raccolta di epigrammi, dove in venti distici sono sintetizzate le caratteristiche di qualità più o meno illustri, provenienti spesso da lontano, come il resinato della gallica Vienne, l'ispanico Tarragonese, lo scadente egiziano che trasformandosi in aceto è persino migliorato, l'affumicato di Marsiglia. I vini greci sono qui trascurati, mentre si decantano il Sorrentino da bersi in coppe speciali, il Cecubo, il Massico invecchiato così a lungo da non poter neppure essere datato perché i consoli, dai quali si indicava l'anno, non c'erano ancora. Su un *mulsum* preparato con Falerno e miele dell'Attica viene espresso un giudizio negativo, perché quel vino già di per sé sarebbe stato degno di essere servito da Ganimede; la raffinatezza fuori luogo, che finiva con l'alterare un nettare perfetto, era stata bocciata anche da Orazio nelle *Satire*. L'aggiunta di miele era in effetti uno dei sistemi preferiti dai Romani per correggere il gusto: nell'*Arte di cucinare* Apicio suggerisce ai viaggiatori di portare con sé un preparato di miele e pepe tritato per ottenere la miscela detta *melizomum* con qualunque vino acquistato lungo il percorso. A proposito di usi deprecabili nei confronti di nobili *cru*, si può ricordare il lussuoso ricorso alla neve come filtro per raffreddare: così beve Cecubo un ricco febbricitante di Marziale. Contro questa abitudine, assai dispendiosa per via dei costi di conservazione della neve pressata, Seneca scaglia strali nelle *Questioni naturali*.

Com'è noto, nei *Deipnosofisti* di Ateneo si trovano molte informazioni sul vino, ma esse possono risentire sia della natura divagante dell'opera sia delle incertezze dell'autore, il quale tenta di ricostruire situazioni appartenenti a un passato per lui già lontano. In particolare, i riferimenti alle qualità risultano dispersivi anche perché le notizie relative sono state raccolte nel libro I, tramandato soltanto in forma di epitome. Nonostante questi limiti, qualcosa di interessante rimane. Tra i vini greci primeggiano quelli di Chio e in particolare il suo Ariusio, prodotto in tre varietà: secco, dolce e intermedio. Per affermare la grandezza dei prodotti delle isole, Ateneo ricorda anche come Archiloco paragonasse al nettare il vino di Nasso. Scarsi i cenni alla Grecia continentale: Alcmane distingueva vari vini della Laconia, ma la citazione dei *Deipnosofisti* non costituisce che uno stentato frammento; si può comunque ricordare che la silloge teognidea contiene un invito a bere vino prodotto in prossimità del Taigeto. Ateneo inoltre, senza stilare una classifica di qualità, elenca una nutrita serie di vini italici che parte da Falerno, Albano e Sorrentino. Nei *Deipnosofisti* si trova anche un accenno al bianco, pressoché ignorato dalla letteratura o magari bistrattato: nelle *Satire* Orazio menziona quello di Cos per le qualità lassative[13].

Il Falerno

Nessun vino dell'antichità – e di nessuna epoca in assoluto – è stato insignito di tante illustri citazioni letterarie come il Falerno. Nello stabilire lo stile adatto per l'oratore rispetto all'antica durezza dei discorsi di Tucidide e all'inquieto fervore di certo gusto moderno, Cicerone nel *Bruto* imposta una similitudine su chi apprezza questa qualità invecchiata al punto giusto, scartando sia le annate ormai remote, per buone che siano state, sia quelle troppo recenti. Nelle *Odi* di Orazio il Falerno è vino conviviale per eccellenza; abituale per il raffinato Mecenate, indispensabile per definire l'immagine di un'ideale vita serena, costituisce il perfetto *lathikēdē´s* dell'invito a Quinzio. Nelle *Satire* è termine di raffronto per una similitudine letteraria: secondo un fautore di Lucilio, poeta al contrario criticato da Orazio, inserendo parole greche nel latino l'inventore della satira avrebbe armonizzato le due lingue, come se si tagliasse il Falerno con il vino di Chio. Orazio testimonia persino un uso di cucina: per ammorbidire la gallina da imbandire in una cena improvvisata, consiglia di immergerla nel Falerno allungato. L'illustre prodotto della Campania, già nominato in un carme di Catullo, è presente nell'elegia con Tibullo e Properzio. Il primo lo fa portare ben invecchiato, insieme a un orcio di Chio, inserendo nel contesto della festa lustrale degli Ambarvalia un brindisi per Messalla; Properzio ne ordina dell'altro in onore di Cinzia, constatando che l'amata non sembra risentire degli eccessi nel bere. Di Tibullo è memorabile anche la definizione dell'agro Falerno: *Bacchi cura*, come a dire "luogo del pensiero costante e affettuoso del dio"[14].

La comparsa più imprevedibile è tra le *Favole* di Fedro, ma è curiosa anche quella in paragone nella *Guerra civile* di Lucano: durante un sontuoso banchetto offerto a Cesare da Cleopatra, il vino dell'Egitto spumeggia come il ben più illustre campano. Una satira di Persio si apre con il risveglio, a mattina inoltrata, di un "giovin signore" che russando ha fatto svanire gli effetti di una bevuta di Falerno. Più incisivo dell'oscura voce di Persio suona il richiamo morale di Giovenale: il Falerno torna più volte nella satira contro le donne, le quali con esso si ubriacano deliberatamente, esibendosi poi nelle peggiori conseguenze. Altrove, invece, Giovenale ricorda come questa qualità allietasse i banchetti di Nerone. Marziale biasima un incosciente che mescola Falerno ai pessimi prodotti dell'agro Vaticano: incosciente e criminale, dal momento che il suo gesto equivale a un crudele avvelenamento del vino stesso; forse gli invitati meritavano la morte, ma a un'anfora tanto preziosa non doveva essere inflitta una fine come quella. In altri due epigrammi dello stesso autore il Falerno riceve l'epiteto di «immortale», evidentemente per la caratteristica di sapersi conservare moltissimi anni. Marziale accenna anche all'uso

di berlo raffreddato con la neve e consiglia la mirra per consumarlo caldo; il Falerno invecchiato è considerato uno dei massimi piaceri, di quelli che possono rendere lunga per intensità una vita troncata prematuramente. Oltre all'Opimiano di Trimalcione, nel *Satyricon* il Falerno è nominato in una scena precedente ambientata alle terme: siccome tre massaggiatori litigando rovesciano a terra davanti a lui parte di quello che stanno bevendo, Trimalcione afferma che si tratta di un'offerta alla sua salute. Durante la cena compare una menzione anche nella traballante composizione improvvisata dal padrone di casa tra una portata e l'altra: «Ciò che non aspetti, accade all'improvviso / e al di sopra di noi la sorte regola ogni questione. / Perciò servici vino Falerno, ragazzo».

Nel libro VII delle *Puniche* Silio Italico racconta l'origine di questo vino sotto forma di leggenda, agganciandosi alle scorrerie di Annibale in Campania dopo la battaglia di Canne e ispirandosi al celebre modello del mito di Icario, sfrondato delle conseguenze tragiche. Nell'antichità più remota, quando l'umanità viveva in pace e gli uomini non conoscevano ancora il vino, un vecchio di nome Falerno dissodava i terreni ai piedi del monte Massico; passando in quella zona, Bacco fu accolto da lui con sincera generosità, senza essere riconosciuto. Falerno gli offrì una cena modesta, trasformata d'un tratto quando le coppe lignee che avrebbero dovuto contenere latte si riempirono prodigiosamente di vino. Dopo che il dio si fu manifestato nel suo splendore, il buon vecchio vuotò la coppa e, riuscito a stento a mormorare qualche parola di ringraziamento, crollò addormentato. Al suo risveglio Bacco era scomparso, ma le pendici del Massico erano ricoperte da viti cariche di grappoli: annuncio del vino più famoso d'Italia che, assaggiato per primo dal contadino Falerno, avrebbe tramandato per sempre il suo nome[15].

---

[1] Ateneo, *Deipnosofisti* 430ad. Alceo frr. 338, 352, 347, 367, 332 Voigt. Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni* 582-596; Teognide, *Elegie* 1039-1040; Archiloco fr. 13 West.

[2] *Iliade* 22.83; *Odissea* 4.219-234 (cfr. Plutarco, *Iside e Osiride* 80). *Canti cipri* fr. 17 Bernabé. Teognide, *Elegie* 883-884. Simonide fr. 23 West. Pindaro fr. 52d Snell-Maehler (*Peani*). Pindaro fr. 124ab Snell-Maehler. Bacchilide fr. 20b Maehler. Senofonte, *Simposio* 2.24. Paniassi fr. 14 Davies. Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* 11.38-42 (cfr. *Terzo libro di Ezra* 3.17-24, in *Apocrifi dell'Antico Testamento* ed. Sacchi).

[3] Seneca, *Lettere a Lucilio* 88.37. Pausania, *Descrizione della Grecia* 1.25.1. Anacreonte frr. 56 e 33 Gentili. Euripide, *Baccanti* 272-283 (anche 381, 421-423, 770-772).

[4] Platone, *Leggi* 637ae, 639de, 645d-646a, 649a-650b, 665b, 666ac (cfr. Teofrasto fr. 569 Fortenbaugh), 671ae, 672b (per Dioniso fatto impazzire da Era: Apollodoro, *Biblioteca* 3.5.1), 672d, 673e-674c.

[5] Pindaro fr. 248 Snell-Maehler citato da Plutarco, *Come distinguere l'adulatore dall'amico* 68d. Plutarco, *Questioni simposiali* 613c, 707e. Macrobio, *Saturnali* 1.18.16 (etimologia di Libero). Ovidio, *Fasti* 3.733. Cicerone, *La natura degli dèi* 2.62. Macrobio, *Saturnali* 1.18.1 (Libero e Apollo). Virgilio, *Eneide* 6.804-805; *Georgiche* 1.7-9, 2.4-8;

Bucoliche 5.69. Orazio, *Epodi* 9.37-38; *Odi* 3.21.14-16. Cicerone, *Sull'oratore* 3.167; *La natura degli dèi* 2.60. Nevio fr. 97 Traglia. Plauto, *Stico* 661. Euripide, *Ciclope* 519-530.

[6] Orazio, *Epistole* 1.19.1-11, 2.3.83-85; *Odi* 1.7.31, 2.11.17-18, 2.7.21 (*oblivioso Massico*), 4.12.19-20 (anche 3.12.1-2); *Epistole* 1.5.16-20, 1.15.16-21 (anche *Satire* 2.6.62). Ovidio, *Arte di amare* 1.237-44. Properzio, *Elegie* 3.17.4. Tibullo, *Elegie* 1.2.1-4. Orazio, *Epodi* 9.1-6, 33-38, 13.6 (età del vino), 17-18.

[7] Orazio, *Odi* 1.17, 1.20, 3.8, 3.28, 4.11, 1.11 (a Leuconoe), 2.14 (a Postumo), 1.9 (Alceo fr. 338 Voigt), 1.37 (Alceo fr. 332 Voigt).

[8] Orazio, *Odi* 1.18.1 (Alceo fr. 342 Voigt), 1.27.1-8, 3.19.1-17, 3.21 (per *apotheca*: Columella, *L'agricoltura* 1.6.20).

[9] Nonno, *Dionisiache* 7.9-105 (per vino-nettare: 12.158-159, 14.435-437, 17.76-77, 47.78), 12.208-269, 46.356-360 (cfr. *Odissea* 4.219-234), 14.411-437, 15.1-86, 17.100-132, 297-305, 25.279-291 (cfr. *Parafrasi del santo Vangelo secondo Giovanni* 9.26).

[10] Nonno, *Dionisiache* 17.37-86, 18.96-154; 19.53-56, 20.127-141 (nomi parlanti), 20.27-30 (Pito e Marone), 19.12-16 (il *lathikēdē´s*), 163-166 (Marone ringiovanisce bevendo), 209-262 (gara fra Dioniso e Aristeo: cfr. 13.253-274). Plutarco, *Questioni simposiali* 672b. Plinio, *Storia naturale* 14.53.

[11] Virgilio, *Georgiche* 2.89-108 (98 *rex ipse Phanaeus*). Plinio, *Storia naturale* 14.87 e 150 (*genera* e *species*), 53 (Maroneo), 54 (Pramnio). Sul Pramnio: *Iliade* 11.639; *Odissea* 10.235; Aristofane, *Cavalieri* 107 e fr. 688 Kassel-Austin; Ateneo, *Deipnosofisti* 30be. Sul Biblino: Ateneo, *Deipnosofisti* 31ab; Esiodo, *Le opere e i giorni* 589; Epicarmo fr. 170 Kassel-Austin; Euripide, *Ione* 1195. Teocrito, *Idilli* 14.15-16.

[12] Plinio, *Storia naturale* 14.73 (Taso e Chio: Senofonte, *Simposio* 4.11; Virgilio, *Bucoliche* 5.71; Strabone, *Geografia* 14.1.35), 74 (Lesbo), 78 (Cos: cfr. Catone, *L'agricoltura* 112-113; *Geoponica* 8.24), 61 (Sezze: cfr. Svetonio, *Vita di Augusto* 77; Cecubo: cfr. Orazio, *Odi* 1.37.5-8), 62 (Falerno), 64 (Albani: cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane* 1.66.3; Massico: cfr. Orazio, *Odi* 1.1.19), 65 (Caleno: cfr. Orazio, *Odi* 1.20.9), 66 (Mamertini), 64 (Sorrentini: cfr. Stazio, *Selve* 2.2.98-106). Su viti Aminnee e vino Aminneo: Plinio, *Storia naturale* 14.21-22; Virgilio, *Georgiche* 2.97; Columella, *L'agricoltura* 3.2.7-10, 9.13.5, 12.35; Catone, *L'agricoltura* 6.4, 7.1; Varrone, *L'agricoltura* 1.25, 58; Palladio, *L'agricoltura* 3.9.4; Aristotele fr. 495 Rose; Galeno, *Antidoti* 1.3; Dioscoride, *I medicinali* 5.19; Celso, *La medicina* 4.26.3 e 9; Cassio Felice, *La medicina* 45.4 (cfr. anche *Geoponica* 5.17.2 e Macrobio, *Saturnali* 3.20.6-7).

[13] Sull'Opimiano: Plinio, *Storia naturale* 14.55; Marziale, *Epigrammi* 3.82, 9.87; Petronio, *Satyricon* 34.6-7. Marziale, *Epigrammi* 13.107, 108 (*mulsum*: cfr. Orazio, *Satire* 2.4.24-27), 110 (Sorrentino), 111 (Massico), 115 (Cecubo), 118, 122, 123. Apicio, *L'arte di cucinare* 1.2. Marziale, *Epigrammi* 12.17 (Cecubo con la neve). Seneca, *Questioni naturali* 4.13.3 e 10. Ateneo, *Deipnosofisti* 32f-33a; 30f (giudizio di Archiloco), 31 cd (Alcmane fr. 134 Calame; cfr. Teognide, *Elegie* 879-884), 26c-27d (vini italici), 32c (il bianco: cfr. Orazio, *Satire* 2.4.29).

[14] Cicerone, *Bruto* 287-288. Orazio, *Odi* 1.20.9-12, 1.27.9-10, 2.3.6-8, 2.11.18-20. Falerno e Chio: Orazio, *Satire* 1.10.23-24 (anche 2.3.115-117). Uso di cucina: Orazio, *Satire* 2.4.17-20. Catullo, *Carmi* 27.1. Tibullo, *Elegie* 2.1.27-30 e 1.9.34 (*Bacchi cura*). Properzio, *Elegie* 2.33.35-40.

[15] Fedro, *Favole* 3.1. Lucano, *La guerra civile* 10.160-163. Persio, *Satire* 3.3-4. Giovenale, *Satire* 6.150, 303-305, 427-433 (anche 9.116-117), 4.136-139 (nei banchetti di Nerone). Marziale, *Epigrammi* 1.18, 9.93, 11.36 («immortale»), 9.22 (con la neve), 14.113 (caldo con mirra), 8.77 (uno dei massimi piaceri). Petronio, *Satyricon* 28.3 (scena alle terme), 34.6-7 (Opimiano), 55.3 (componimento di Trimalcione). Silio Italico, *Puniche* 7.162-211.

Vino e creatività: il teatro

L’ispirazione e il ditirambo

Il banchetto che nel libro VIII dell’*Odissea* il re dei Feaci offre per l’arrivo dell’ospite straniero è allietato dall’esibizione dell’aedo Demodoco. Un araldo accompagna nella sala il cantore cieco e lo aiuta a prendere posto su un seggio prestigioso, sopra il quale è appesa la cetra. Il servitore, inoltre, gli mette a disposizione un canestro di vivande e una coppa di vino, «per bere quando l’animo lo spingesse a ciò». Queste parole richiamano un’espressione usata da Alcinoo pochi versi prima: l’aedo ha ricevuto da un dio il dono di intrattenere i convitati «come l’animo lo induce». Che narri di eroi e dèi o faccia pausa per bagnarsi la gola, Demodoco è guidato dal proprio *thymós*, ossia dall’animo inteso come sede dei sentimenti; non si può pertanto escludere la suggestiva ipotesi che l’aedo trovi nel vino anche un sostegno alla propria ispirazione. Un simile collegamento era forse estraneo al sentire poetico di Omero, ma l’interpretazione relativa sembra essere antica. È indizio di ciò l’uso dello stesso vocabolo *thymós* in un frammento di Archiloco che costituisce la prima testimonianza sul ditirambo: «Come so dare inizio al bel canto di Dioniso signore, / il ditirambo, folgorato nell’animo dal vino». Per questo passo Callimaco definirà il lirico di Paro «colpito da ubriachezza»; in realtà la folgorazione evoca l’incenerimento della madre Semele e dunque l’origine del dio, ribadendo come l’esecuzione poetica stessa sia posta sotto il patrocinio di Dioniso. A tale contesto concettuale può forse essere ricondotta anche l’affermazione di Simonide secondo cui vino e musica hanno la stessa origine; mentre risulta indubbia la parentela di un passo di Anacreonte nel quale il poeta dichiara di aver pranzato con un pezzetto di focaccia soltanto, ma di essersi scolato un orcio e sentirsi così pronto per cantare con l’accompagnamento della cetra una serenata alla sua bella. D’altra parte, il comico Epicarmo – anticipando la contrapposizione tra *oinopótai* e *hydropótai* (bevitori di vino e bevitori d’acqua) degli epigrammi di Antipatro di Tessalonica – ribadisce che non ci può essere ditirambo se si beve acqua.

Attribuito al leggendario Arione di Metimna, il canto corale per le celebrazioni di Dioniso ha notoriamente un ruolo di primo piano nelle ipotesi sull’origine della tragedia, in base alla notizia fornita da Aristotele nella *Poetica*. Di fatto, la tutela dionisiaca è uno dei tratti distintivi dell’arte scenica in Atene, dove le rappresentazioni erano legate a filo doppio alle feste rituali e Dioniso era divinità del teatro quanto del vino. La tragedia, però, già negli anni del suo splendore si era allontanata dal dionisiaco, con ritorni saltuari, tra cui quello conclusivo e grandissimo delle *Baccanti* di Euripide. L’origine dionisiaca era per certi versi più ricordata nella commedia, come dimostrano in primo luogo le *Rane* di Aristofane, ed era ben conservata nel dramma satiresco. Questo, caratterizzato dalla

presenza fissa del coro dei satiri, corteo di Dioniso, poteva presentare in scena il dio stesso: il perduto *Licurgo* di Eschilo si rifaceva alle vicende del re degli Edoni che, come Penteo, si rifiutò di accogliere Dioniso nella propria città; nel *Dionisisco* di Sofocle i satiri esprimevano gioia per l’invenzione del vino, attribuita al dio ancora piccino. È probabile che il vino, segno principale del dionisiaco, fosse qui una presenza costante, così da ravvivare le rappresentazioni. Pare che le trovate fossero anche originali: secondo una testimonianza di Ateneo, in un’opera di Eschilo – forse *I raccoglitori di ossa* – alcuni avvinazzati entravano in scena colpendosi a vicenda con vasi da notte. A giudizio degli antichi, Eschilo era il miglior autore di drammi satireschi e ciò probabilmente spiega l’inclinazione per il vino che gli fu attribuita dall’aristotelico Cameleonte Pontico. L’opera di quest’ultimo è andata perduta, ma qualcosa sappiamo da Ateneo: Eschilo avrebbe avuto persino l’abitudine di comporre ubriaco e per questo sarebbe stato rimproverato da Sofocle, perché, anche se il risultato artistico era valido, vi giungeva senza rendersene conto. Da Cameleonte ha attinto Plutarco per due battute su Eschilo inserite nelle *Questioni simposiali*; con quanta leggerezza sia stata appioppata l’ebbrezza cronica al sommo tragediografo è ben dimostrato dal fatto che a lui Plutarco accosta il proprio nonno Lampria, il quale quando beveva manifestava straordinaria inventiva. Eschilo avrebbe anche messo in scena per primo l’ubriachezza davanti al pubblico della tragedia, rappresentando nei *Cabiri* le conseguenze di una bevuta eccessiva degli Argonauti. La notizia ancora una volta è conservata nei *Deipnosofisti*, ma con ogni probabilità l’opera in questione apparteneva anch’essa al genere satiresco[1].

Polifemo ubriaco

Fra i testi tramandati, l'opera del teatro greco maggiormente legata al vino è il *Ciclope* di Euripide, dramma satiresco ricavato dalla storia omerica dell'accecamento di Polifemo. Già portata sulla scena dal siciliano Epicarmo con un altro *Ciclope* e dall'ateniese Cratino, che aveva composto *Odisseo e i suoi compagni*, la vicenda segue a grandi linee lo svolgimento dell'episodio narrato nell'*Odissea*, rendendone una saporita parodia. Rispetto all'originale scompare l'ostacolo del macigno a chiusura dell'antro, anche se la differenza fondamentale è costituita dalla presenza dei personaggi che caratterizzano il genere teatrale stesso: il coro dei satiri capeggiato da Sileno.

Il dramma si apre con un'accorata invocazione di quest'ultimo a Dioniso. Ricordando o millantando le proprie imprese di un tempo in aiuto del dio, Sileno sottolinea come, appunto per soccorrerlo, ancora una volta stesse navigando con i satiri suoi figli quando ha fatto naufragio: le onde li hanno sbattuti sulle coste della Sicilia, ai piedi dell'Etna, dove sono stati fatti prigionieri da Polifemo. La tristezza della loro situazione non è soltanto nell'umiliante servitù, ma anche, come il coro dei satiri mestamente canta subito dopo, nel trovarsi in una terra che ignora il dono di Dioniso. Anche attraverso il successivo dialogo fra Odisseo e Sileno l'interpretazione teatrale rende esplicito un dato al quale l'*Odissea* allude in modo poco chiaro: prima dell'arrivo di Odisseo, nella terra dei Ciclopi il vino era sconosciuto. Quello che nel testo di Euripide vi giunge con l'eroe viaggiatore in cerca di viveri proviene da Marone, figlio di Dioniso (e non di Apollo, come nel poema omerico): un nettare di tale bontà che Sileno, al quale dapprima la quantità contenuta nell'otre pareva irrisoria, lo deliba sensualmente pervaso da un piacere che lo spinge a cantare e danzare. Lasciandosi velocemente corrompere dall'offerta della bevanda dionisiaca, sarebbe anche pronto a consegnare le greggi di Polifemo; proprio in quel momento però arriva il padrone. Per salvarsi, il bugiardo Sileno accusa i nuovi arrivati di essere dei ladri e il Ciclope li rinchiude nel suo antro.

Un intermezzo del coro è sufficiente alla finzione scenica perché Odisseo ricompaia raccontando quanto accaduto. Dopo aver divorato due prigionieri, il Ciclope ha tracannato il vino offertogli dall'eroe e la «delizia di Dioniso» l'ha indotto a far rimbombare la caverna di uno straziante canto stonato. Polifemo è caduto nell'inganno di Odisseo, il quale ha già definito l'intero suo piano facendo affidamento sull'aiuto dei satiri, non su quello del loro capo, dal momento che Sileno si è messo a bere ed è così attaccato alla coppa da parere un uccello invischiato. La sua ebbrezza, però, è più lucida di quella dell'intontito Ciclope: quando i due compaiono in scena, il vecchio compagno di Dioniso

riesce a beffarlo sottraendogli altro vino dal cratere. Pagherà a caro prezzo la sua allegria di coppiere, perché il Ciclope se lo trascinerà nella caverna per fruire anche carnalmente del novello Ganimede. La scena precedente all'annuncio delle disgrazie di Sileno è la più interessante. Quando il Ciclope compare già alticcio, Odisseo, per evitare che possa chiamare i suoi fratelli, scandisce una serie di bugie che costituiscono un deliberato rovesciamento di capisaldi sulla sacralità e sull'etica del vino. Comincia con il dichiarare di conoscere bene Dioniso; il Ciclope, il quale nella sua empia ottusità si fa un vanto di ignorarlo come ignora Zeus, gli chiede se Dioniso venga ritenuto un dio. Il più grande, risponde Odisseo, per la gioia degli uomini; un dio – e la trappola si spalanca – che non danneggia nessuno. La dialettica di Odisseo ha facile gioco su Polifemo: il Ciclope si dimostrerà furbo se non dividerà il vino con i suoi simili e farà bene a godersi la sbornia in beata solitudine per non dare spettacolo, perché la baldoria dell'euforia alcolica (*kōmos*) è facilmente causa di risse e scontri. Bisogna bere molto, aggiunge l'eroe, bagnando l'abbondante pasto fino a spegnere la sete, perché il dio condanna all'arsura chi avanza un po' del suo liquore. Cadendo nell'inganno, il grossolano bevitore di latte finisce così con l'oltraggiare in ogni modo il dono di Dioniso. «Terribile è il vino e arduo da combattere», sentenzia nelle ultime battute il coro dei satiri. Nell'opera di Euripide il vino è ancora protagonista della vicenda del Ciclope come era in Omero, ma adesso la signoria di Dioniso viene riconosciuta esplicitamente: l'invocazione al dio ha aperto il dramma e nel suo nome la vicenda si chiude, con la liberazione dei satiri che possono tornare al suo servizio[2].

La fine di Penteo

Con l’esclusione delle *Baccanti* di Euripide, la presenza del vino nelle tragedie greche rimaste è incidentale. Il corifeo delle *Eumenidi* di Eschilo ricorda di sfuggita un curioso episodio mitico: ottenuta la salvezza di Admeto con il sacrificio di Alcesti, Apollo ubriacandole distrasse le Moire che reclamavano la vita del re. All’inizio delle *Fenicie* di Euripide si conoscono le circostanze del concepimento di Edipo: avendo bevuto parecchio, Laio trascurò la prudenza suggeritagli dall’oracolo, il quale gli aveva predetto che sarebbe stato ucciso dal figlio, e si unì a Giocasta senza prendere le dovute precauzioni. Spicca una scena dell’*Alcesti*, opera nella quale le situazioni e lo stile a metà fra tragedia e commedia consentono note che il registro tragico avrebbe altrimenti respinto. Il servitore riferisce in scena quanto abbia mangiato Eracle, ospite ancora all’oscuro del lutto nella reggia, e come abbia bevuto vino puro; una fiamma l’ha subito scaldato dandogli alla testa e inducendolo a cantare a gran voce stonata. Quando l’eroe entra in scena, rimprovera il servitore per il volto triste e pretende di insegnargli la saggezza: siccome nessuno può essere certo di vivere ancora l’indomani, è bene godersi giorno per giorno l’esistenza bevendo e venerando Afrodite. Il servo è persino invitato da Eracle a mettere in pratica subito l’insegnamento, in modo che il contenuto spumeggiante della coppa allontani i suoi pensieri da ciò che adesso gli dà corruccio.

Nelle *Baccanti*, invece, la più grande ed enigmatica meditazione sul dionisiaco, il tema del vino è ben presente, anche se di fatto non ha la rilevanza che il soggetto avrebbe potuto suggerire. Cantando la grandezza del nuovo dio, il coro si riferisce tra l’altro a un abbondante scorrere di latte, vino e miele. Torna lo stesso accostamento, con l’aggiunta dell’acqua, quando il mandriano riferisce al re il risveglio delle Baccanti sui monti: una donna battendo contro la roccia ha fatto sgorgare una sorgente; dove un’altra ha affondato il tirso, è zampillata per volontà di Dioniso una fonte di vino; il suolo circostante dà anche latte e dall’edera stilla il miele. La fonte non è pertanto un prodigio diretto del dio, diversamente da quanto narrato nell’*Inno a Dioniso* pseudo-omerico, che ha costituito un modello per Euripide e sarà poi rielaborato nel poema di Nonno (oltre che nelle *Metamorfosi* di Ovidio, dove però il vino non compare). Nell’*Inno*, infatti, il primo degli eventi soprannaturali che atterriscono i pirati rapitori è appunto il vino che il dio fa scorrere, in un gorgoglio di ruscello, sul ponte della nave[3].

Nella tragedia di Euripide la bevanda della nuova divinità non è causa di traumi, non induce a esperienze sconvolgenti, ma costituisce il quieto ristoro dal male di esistere. Penteo, convinto che i riti bacchici siano dissoluti, è esplicito nel dichiarare che non si può

pensare niente di buono se le donne prendono parte a un banchetto nel quale si beve; l’alterazione alcolica è da lui giudicata preludio all’abbandono di ogni pudicizia e a sfrenatezze innominabili. In ciò il re di Tebe mostra di aver saputo subito intuire con acutezza il legame con l’*eros*, colto anzi già nell’aspetto di Dioniso, lo straniero «che ha negli occhi il colore scuro del vino e le lusinghe di Afrodite». In merito a questo legame, però, il suo giudizio morale è stato subito negativo e censorio, tale da impedire a Penteo anche di ragionare sul senso delle parole con cui il mandriano conclude il lungo racconto: «dove non c’è il vino, non c’è Cipride / né più alcuna gioia per i mortali». Il coro e gli altri personaggi, invece, insistono sulla funzione del vino *lathikēdē´s* con tanta insistenza quanto più nella vicenda si manifestano il tremendo potere di Dioniso e la sua volontà di essere riconosciuto anche attraverso la distruzione degli oppositori. Il primo stasimo elogia il dio che porta con sé musica, canti e allegre risate e dona quiete per gli affanni quando dal cratere della miscela si stende sui convitati, leggero come un velo, il bene del sonno; senza distinguere tra ricchi e miseri, a tutti coloro che si accostano al suo culto il dio concede con generosità la gioia che dissolve le sofferenze. Più avanti il messaggero, dopo avere riferito quanto visto, implora il re di accogliere il nuovo dio, grande principalmente per avere diffuso tra gli uomini il dono della vite che dà tregua agli affanni. L’acme concettuale del valore del vino è raggiunta già nella prima parte della tragedia, quando Tiresia afferma che due sono le divinità fondamentali, manifestatesi in tempi diversi eppure di pari importanza: Demetra, ossia la Madre Terra, e Dioniso, il giovane *daimōn* la cui grandezza, maggiore di quanto sia possibile dire, si estenderà su tutta l’Ellade. Nell’accostare queste divinità, Euripide attribuisce al mitologico Tiresia un’identificazione razionalistica del sofista Prodico: Demetra che ha donato il pane rappresenta l’elemento secco, Dioniso l’elemento umido. Il riferimento filosofico lascia però subito spazio a un crescendo puramente poetico: il succo dell’uva «fa cessare il dolore degli infelici mortali, / quando la corrente della vite li riempie, / e porta il sonno e l’oblio dei mali quotidiani: / non esiste altro rimedio per le stancanti sofferenze»[4].

La damigiana perduta

La commedia greca antica riconosce apertamente la propria origine. Nella parabasi delle *Nuvole* il coro dichiara di dire liberamente il vero in nome di Dioniso che lo ha allevato. Il sacerdote del dio era sempre presente agli spettacoli teatrali, seduto al posto d'onore, come risulta da alcuni accenni di Aristofane: così nelle *Rane*, quando il personaggio di Dioniso stesso, spaventato dall'apparizione di una divinità infernale, invoca il suo aiuto. Anche in base a ciò si può proporre l'ipotesi che Aristofane fosse sensibile all'idea di un'ispirazione proveniente dal dono del dio; se per sostenerla non sono sufficienti il ritratto dell'autore stesso nel *Simposio* platonico e un'affermazione piuttosto grossolana nei *Deipnosofisti* secondo la quale egli componeva ubriaco, possono essere considerati alcuni passi della sua opera. Nel prologo dei *Cavalieri* uno dei due servi propone di bere un sorso di vino puro nella speranza che suggerisca un'idea brillante per sfuggire alla tirannide del terribile Paflagone; poiché l'altro servo gli chiede come possa un uomo ubriaco partorire una buona idea, il primo replica con un illuminante elogio:

> Hai il coraggio di insultare il vino, negando che stimoli l'intelletto?
>
> Hai mai trovato qualcosa che spinga all'azione meglio del vino?
>
> Vedi, tutte le volte che gli uomini bevono, allora
>
> diventano ricchi, fanno affari, vincono i processi,
>
> sono contenti, aiutano gli amici.
>
> Su, portami subito un boccale di vino,
>
> fammi bagnare la mente, fammi dire qualcosa di intelligente!

E il sistema funzionerà. Altrettanto eloquenti sono i versi della *Lisistrata* nei quali un Ateniese anonimo si rammarica che i concittadini non ascoltino il suo consiglio: parlamentando con gli Spartani da sobri, si finisce con l'essere prevenuti, diffidenti e impacciati; per ottenere buoni risultati bisognerebbe, invece, andare in ambasceria a Sparta sempre ubriachi.

Eppure Aristofane sbeffeggiò per esagerata propensione al vino l'anziano commediografo Cratino. Nei *Cavalieri*, oltre a una battuta incidentale sulla debolezza della sua vescica messa a dura prova, compare un deciso attacco contro il rivale, che fino ad allora era stato il preferito del pubblico ateniese. Il coro, infatti, contrappone senza mezzi termini la trascinante *verve* del Cratino di un tempo, in grado di sradicare le querce con il vigore della propria arte, all'attuale declino del vecchio ubriacone vaneggiante: la sua cetra dalle corde allentate produce musica stonata e l'ormai superato poeta meriterebbe di essere mantenuto nel pritaneo a bere a spese della *polis*. Come è risaputo,

la giuria di quel 424 a.C. assegnò il primo premio ad Aristofane e il secondo a Cratino, il quale però l'anno seguente si prese una rivincita da maestro con l'autoironia della sua ultima opera, la *Damigiana*.

La fantasia geniale di questo perduto capolavoro di teatro sul teatro, la cui trama ci è nota a grandi linee grazie a uno scolio ai *Cavalieri*, voleva che Commedia personificata, moglie di Cratino, si sentisse trascurata a favore dell'amante Damigiana e portasse in tribunale il marito per maltrattamenti. Difendendosi con esito vincente, il Cratino personaggio probabilmente sosteneva che il vino, dono dello stesso dio del teatro, non era un ostacolo, bensì un formidabile aiuto per la creatività. Un trimetro giambico sopravvissuto lo afferma con energia: «Bevendo acqua non potresti creare nulla di saggio». Due anni dopo, Aristofane alluse in modo poco spiritoso alla scomparsa del grande rivale in una battuta del protagonista della *Pace*: Cratino è morto di crepacuore per aver visto rompersi un orcio di vino durante l'invasione spartana in Attica. Nelle *Rane*, però, riparò egregiamente e rese onore alla memoria del commediografo *oinopótēs* definendolo «divoratore di tori», epiteto di Dioniso.

La massima della *Damigiana* lascia il segno. Un personaggio di Eubulo vorrà smentirla rovesciandola e sostenendo che il vino offusca l'intelletto, aiutato invece dall'acqua; non sappiamo però se il contesto confermasse oppure la posizione risultasse fallimentare. Il verso di Cratino è incluso in un componimento del libro XIII dell'*Antologia Palatina*, dove l'epigrammista Niceneto sembra attribuire al poeta comico – il cui alito a suo dire olezzava del contenuto di molte botti – anche un paragone tra il vino e un cavallo veloce. Il ricordo, però, ha attraversato i secoli soprattutto per via dell'*incipit* già citato dell'epistola di Orazio: «Se presti fede all'antico Cratino, dotto Mecenate, / non può piacere a lungo né sopravvivere nessuna poesia / composta da bevitori d'acqua». Benché le nostre conoscenze su Cratino siano frammentarie, possiamo ritenere che quella di Orazio sia più un'interpretazione che una citazione: il detto dell'antico commediografo, scelto come esergo in un componimento nel quale l'autore si dichiara erede della tradizione greca, vale come auspicio della vita dell'opera letteraria nel tempo. Nei versi successivi del carme, peraltro, Orazio afferma con scanzonata evidenza la portata dell'ispirazione bacchica indicando due supremi *oinopótai*, uno per ciascuna letteratura: Omero ed Ennio[5].

Bevitori e bevitrici di Aristofane

Il classico finale delle commedie di Aristofane è costituito da un lauto banchetto accompagnato da ricca bevuta. Nella conclusione degli *Acarnesi* il cittadino giusto Diceopoli celebra la propria pace separata con gli Spartani, mentre si lamenta il guerrafondaio Lamaco, tornato con le ossa rotte da una sfortunata spedizione militare; Diceopoli si fa consegnare un otre di vino, vi aggiunge una dose di quello schietto e se lo scola d'un fiato, meritandosi così le esultanti esclamazioni di vittoria del coro in uscita. La *Pace* si chiude con la festa per le nozze del vignaiolo Trigeo con Opora: l'abbondanza di vino è qui soprattutto, nell'anno dell'effimera pace di Nicia, l'auspicio che l'Attica ritrovi la prosperità delle coltivazioni dopo le devastazioni della guerra. Nelle *Donne all'assemblea* le Ateniesi vogliono dare gioioso inizio al proprio governo in Atene con vini delle migliori qualità, di Taso e di Chio.

Già prima di Aristofane i commediografi avevano appioppato alle donne la reputazione – assai apprezzabile per il pubblico maschile – di incallite bevitrici. Nella parabasi delle *Nuvole* Eupoli viene accusato di avere pesantemente imitato i *Cavalieri* in una sua commedia, con l'unica novità dell'inserimento di una vecchia ubriaca che si esibisce in una danza licenziosa; ma neanche questa trovata è originale, incalza Aristofane, in quanto già usata da Frinico. Il motivo della vecchia che indulge al bere sarà riproposto innumerevoli volte. Alessi chiamava una certa Zopira «bottiglia di vino»; un medico di Antifane ingannava a fin di bene una malata facendo passare per vino una medicina dal sapore sgradevole; ancora nella *Donna di Samo* di Menandro un servo ritiene opportuno controllare che l'anziana nutrice non si avvicini alle bottiglie. Gli autori precedenti, però, non avevano certamente raccolto una tale massa di malignità come Aristofane. Nella *Lisistrata* le donne sono tutte inclini al bere. Il probulo ricorda la moglie del demagogo Demostrato intonare ubriaca sul tetto di casa le lamentazioni di Adone e, nella violenta polemica che lo vede coinvolto con Lisistrata e con il semicoro femminile, afferma che le donne diventano coraggiose trovandosi nelle vicinanze della bottega di un mercante di vino. La punta di sarcasmo più acre è nella scena del giuramento. Quando le donne si impegnano solennemente ad astenersi dai rapporti sessuali con i mariti per far cessare la guerra, si intravede la parodia del giuramento dei sette comandanti contro Tebe nella tragedia di Eschilo, parodia in cui non scorre il sangue di un agnello sgozzato, bensì il pregiato vino di Taso versato dalla brocca e spartito fra le congiurate. La minaccia per quelle che non rispettassero il patto è severissima: la loro coppa si riempia d'acqua. Nelle *Donne alle Tesmoforie*, dove il principale bersaglio in realtà è Euripide, abbondano

frecciate di questo tenore; le donne sono persino definite «capaci di tutto pur di bere». Il parente di Euripide si è travestito per intrufolarsi nella festa femminile; quando le donne, insospettite, lo interrogano sulle cerimonie dell'anno precedente, ritiene di rispondere in modo adeguato affermando che il primo dei riti sacri è consistito nel bere, il secondo in una bevuta alla propria salute e al terzo un'adepta ha proposto di riempire un recipiente più grande. Una volta smascherato, il parente crede di prendere in ostaggio la bambina di una delle presenti e la reazione della donna è quella di una madre che veda la propria piccina in pericolo, anche se in realtà si tratta di un otre camuffato.

Sulle donne beone le battute dell'ultimo Aristofane nelle *Donne all'assemblea* e nel *Pluto* sono parecchio sbiadite. Il fatto è che, da elemento funzionale alla trama dello spettacolo, la trovata si è ridotta a logoro *topos*, sul quale infatti abbondano frammenti di opere contemporanee ad Aristofane o risalenti alla cosiddetta commedia di mezzo. Persino Menandro, sia pure con una leggerezza ben lontana dallo stile di Aristofane, inserisce nel *Misantropo* una veloce battuta al proposito. Fra le vecchie bevitrici erano in particolar modo numerose le mezzane, come si può ricavare da molti lavori di Plauto o da un componimento imparentato con le rappresentazioni teatrali come il primo dei *Mimiambi* di Eroda, *La visita*: la giovane onesta offre una coppa di vino quasi puro alla laida tentatrice Gillide, intuendo trattarsi del sistema migliore per liquidare quella sgradevole presenza[6].

Dal cratere allo stupro

Non sappiamo chi abbia introdotto per primo un personaggio ubriaco in una commedia. Nei *Deipnosofisti* si afferma che sono male informati quelli che fanno il nome di Epicarmo e aggiungono che l'idea è stata poi imitata da Cratete nei *Vicini di casa*. La trovata è senz'altro precedente ad Aristofane, il quale seppe però sfruttarla al meglio: nel finale delle *Vespe* il vecchio Filocleone, guarito dalla mania per i processi grazie all'impegno profuso dal figlio, viene travolto dall'amore per il bere dando spettacolo di sé. Questa conclusione si contrappone alla situazione del prologo: quando due servi sfidano gli spettatori a indovinare quale sia la particolare malattia di Filocleone, l'ipotesi che sia stato preso dal vino è scartata perché questa è giudicata passione di persone perbene. Gli aspetti presentati in scena erano spesso decisamente concreti: in un frammento di Eupoli, Alcibiade si vanta dell'illustre merito di avere per primo ordinato di portargli l'orinale in una circostanza conviviale. Nel tratteggiare le varie conseguenze di avere alzato troppo il gomito – o meglio «l'ascella», per usare il modo di dire della lingua degli autori – i comici greci, però, non insistono soltanto sulla nota del ridicolo. Ci è giunto l'abile *climax* di Epicarmo:

> Dal sacrificio nasce il banchetto, dal banchetto la bevuta,
>
> dalla bevuta nascono i bagordi, dai bagordi nasce la volgarità,
>
> dalla volgarità il processo, dal processo la condanna,
>
> dalla condanna nascono catene, palla al piede e multa.

In un crescendo simile a quello di Epicarmo, ma artisticamente più elaborato, Dioniso in una commedia di Eubulo spiegava che per gli uomini assennati bisogna preparare soltanto tre crateri di vino: il primo contiene la salute, il secondo il piacere e l'amore, il terzo il sonno. I crateri successivi sono infatti pericolosi: il quarto è quello dell'insolenza, il quinto delle grida, il sesto dei bagordi, il settimo degli occhi neri, l'ottavo della denuncia, il nono dell'ira, il decimo è il cratere della pazzia furiosa. Più brutalmente, nella *Flautista* di Diodoro di Sinope si affermava che a ogni coppa bevuta dopo le prime dieci l'uomo vomita parte delle proprie capacità intellettive[7].

Gli autori della commedia di mezzo e della nuova, o meglio i loro personaggi, tendono spesso anche a un fastidioso moralismo nel ricordare i pericoli dell'ubriachezza. Ciò risulta soprattutto da alcuni frammenti di Alessi, dove versi sentenziosi la definiscono addirittura il male più grande e dannoso per gli uomini o ricordano che molto vino fa commettere molti errori e i simposi troppo lunghi causano più dolore che piacere perché degenerano tra scambi di insulti e risse. Anche la palma della considerazione più banale

sugli effetti del bere spetta a un personaggio di Alessi: «Se il mal di testa ci venisse prima di ubriacarci, nessuno di noi si ubriacherebbe». Antifane nell'*Eolo*, in riferimento all'amore contro natura di Macareo, introduceva un inciso sulla temerarietà sconsiderata che consegue all'alterazione alcolica; secondo la versione seguita nella commedia, infatti, Macareo sa trattenersi dall'incesto con la sorella Canace finché una bevuta non lo induce a cedere nottetempo. In tal modo la situazione della vicenda mitica ha qualcosa in comune con un antefatto assai frequente nel teatro comico, un espediente usato o abusato perché comodo per annodare e sciogliere l'intreccio.

Il prototipo va individuato nello *Ione* di Euripide, in cui Xuto crede di riconoscere come proprio figlio il giovane indicatogli dall'oracolo ripensando a una lontana avventura, consumata in fretta nella sfrenatezza dei riti bacchici. In questo caso, però, la fanciulla era consenziente, mentre il *topos* teatrale si baserà su uno stupro. Esemplare la vicenda dell'*Arbitrato* di Menandro. L'anno precedente, alle feste notturne delle Tauropolie, Panfile è stata violentata nell'oscurità; nessuno dei due se ne è reso conto, ma il violentatore è Carisio, che poco dopo quella notte Panfile ha sposato. L'anello da lei strappato allo sconosciuto porterà al riconoscimento: il finale vede salvi sia il matrimonio sia un piccolo innocente, il bambino che alla nascita è stato rifiutato dal padre perché Panfile l'ha concepito prima delle nozze. La situazione ricorrente passa al teatro di Terenzio. Nella *Suocera* Panfilo, dopo aver ecceduto nel bere, ha violentato nelle tenebre la futura moglie, sottraendole il provvidenziale anello del riconoscimento. Un altro stupratore al buio è Eschino nei *Fratelli*; in questo caso l'anziano Egione ritiene di poter trovare giustificazioni per il fattaccio: «l'hanno spinto la notte, l'istinto amoroso, il vino, la giovinezza: / è umano». Il commento di Egione si segnala per eccessiva indulgenza, ma la riflessione costituisce a sua volta un *topos*: nella *Donna di Samo* di Menandro si constata che vino e giovinezza fanno commettere molte sciocchezze, mentre il Pistoclero delle *Bacchidi* di Plauto osserva che niente tenta di più un giovane della combinazione di notte, donna e vino. Siccome il *raptus* sessuale di norma si abbina all'ubriachezza, un lontano collegamento può richiamare anche il monito della Centauromachia omerica, con il risultato però di far emergere quanto differenti siano le conseguenze: quelle della commedia, che potrebbero incidere in modo profondo e doloroso sulla vita dei personaggi, sono corrette dall'intervento di una sorte generosa.

L'espediente drammatico torna con frequenza anche in Plauto. Nell'*Aulularia* Liconide confessa al vecchio avaro Euclione di avere abusato di sua figlia durante la festa notturna di Cerere e imputa il misfatto all'accoppiata di vino e amore. La scena è costruita da Plauto con una freschezza nuova, perché Euclione in un primo tempo è convinto che il

giovane stia confessando di avergli sottratto la pentola con l'oro: pensando al proprio tesoro, l'avaro replica che il vino e l'amore varrebbero davvero poco se agli ubriachi e agli innamorati fosse lecito soddisfare impunemente ogni desiderio. Chiarito l'equivoco e chiedendo la mano della ragazza per riparare alla cattiva azione commessa, Liconide comunque ribadisce che la causa è da individuarsi nelle bevute e negli impulsi incoercibili della giovinezza. La *Cistellaria* presenta la situazione nell'antefatto esposto dal dio Ausilio: Demifone, tornato a Sicione, ha riparato sposando la fanciulla alla quale, in occasione di un primo soggiorno per assistere alle Dionisiache, aveva usato violenza da ubriaco per strada; la vicenda è però rimasta aperta, perché la bambina concepita in quella circostanza è stata esposta subito dopo la nascita. Un'interessante aggiunta caratterizza la scena del *Truculento* in cui Diniarco, stupratore della figlia di Callicle, messo alle strette da quest'ultimo, chiede perdono appellandosi come d'uso alla presunta attenuante del vino. La risposta di Callicle è lucida e precisa: Diniarco si comporta come chi scarica la propria colpa su un muto; se potesse, sentendosi così accusato, il vino si difenderebbe. La norma, infatti, non è che il vino governi gli uomini, ma il contrario, posto che si tratti di individui onesti; un uomo per natura cattivo, invece, si comporterà male anche se astemio[8].

Plauto e le gioie di Bacco

I bevitori di entrambi i sessi, figure che nel teatro greco erano già state consumate e ridotte a *cliché*, sono resi da Plauto con vividezza anche quando appartengono a categorie tradizionalmente inclini ad amare il vino. Il servo che beve di nascosto è ben rappresentato nell'*Anfitrione* da Sosia, il quale, rimanendo solo nella tenda durante una battaglia combattuta dal suo re, ne approfittava per attingere da un orcio senza allungare; nel *Soldato fanfarone* supera ogni limite Sceledro, capace di trincare quantità sfacciate con l'aiuto dello schiavetto Lurcione. Anche la mezzana è la consueta vecchia spugna. Nel contratto steso dal parassita dell'*Asinaria* si stabilisce che alle cene conviviali la madre dell'amante mercenaria di Diavolo non potrà accostarsi al vino e non dovrà insultare nessuno; la sua punizione consisterebbe in venti giorni da astemia. All'inizio della *Cistellaria* la ruffiana dal nome sconosciuto ha appena lasciato una casa dove è stata invitata a un lauto pranzo e si è riempita per bene anche del «fiore di Libero», come affermerà lei stessa in un monologo esplicativo; eppure si lamenta che le venisse versato da bere troppo raramente. Infine, nel *Soldato fanfarone* Pirgopolinice, puntando a rapire la giovane di cui è invaghito, intuisce facilmente il debole della madre[9].

Di fatto, nel teatro di Plauto il vino è uno dei grandi piaceri della vita, indispensabile per raggiungere la poca fugace felicità concessa ai mortali. Nell'*Aulularia* Euclione, accecato dall'avarizia, sospetta che Megadoro lo inviti a bere con lo scopo di derubarlo ubriacandolo; il servo Strobilo, scoprendo che la pentola dell'oro è nascosta nel tempio della Fides, promette a quest'ultima un congio di vino mielato in cambio dell'aiuto per trovarla, ma subito rettifica: dopo l'offerta si berrà quanto promesso. Nei *Gemelli* il primo gemello annuncia al parassita Penicolo che berranno a gara fino all'indomani mattina; subito dopo comunica a Erozio la propria intenzione di combattere con Penicolo nel bere, perché la stessa Erozio proclami il guerriero vincitore e decida con chi passare il seguito della notte. Il vecchio Demifone del *Mercante* ritiene che, se la giovinezza va impiegata per fare fortuna, raggiunta una certa età è giusto mettersi a riposo e godersi i propri beni: pertanto intende dedicare il resto della vita ai piaceri, al vino e all'amore. Ancora nel *Soldato fanfarone* Periplectomeno, dall'alto dell'esperienza raccolta negli anni, esorta il giovane Pleusicle a mangiare, bere, stare allegro, con un verso che sintetizza una regola di vita. Nelle battute precedenti, Periplectomeno si è presentato come il convitato ideale, che ben conosce il galateo del banchetto: non scatarra e non tocca le amanti altrui, non sottrae la coppa al vicino né da ubriaco fa nascere discussioni. Il lenone del *Cartaginese* alletta Collibisco con la prospettiva di un buon banchetto in cui i migliori vini greci lo faranno

tornare giovane; vini, al contrario, così invecchiati da avere raggiunto l'età in cui un uomo è ormai sdentato.

Nella parte conclusiva del *Persiano* e dello *Stico* i servi festeggiano improvvisando un convito nel quale si susseguono brindisi. Nel primo caso Tossilo brinda a sé, alla salute dei presenti e soprattutto a Lemniselenide, che con astuzia è riuscito a riscattare dal lenone; a lei passa la coppa dopo aver bevuto, come si usa tra amanti, e la ragazza la alza alla salute di chi le vuole male per invidia e di chi invece ha buon animo e gioisce con lei per la sua fortuna. Il banchetto dello *Stico* è allestito con forzata frugalità per quanto riguarda le vivande, ma con il necessario per bere in abbondanza: l'orcio, grazie al quale Stico e Sagarino si scambieranno brindisi, contiene «piaceri, risate e scherzi, baci, balli, carezze e dolcezze», cosicché per la sua importanza insostituibile è considerato un commensale che rappresenta il dio stesso del vino. Sagarino, poi, insiste perché beva anche il suonatore di flauto, al quale viene richiesta una dolce canzone lasciva. In cambio di vino vecchio il flautista offrirà un'aria nuova: con questa battuta il personaggio riprende, inconsapevole, il principio di ispirazione bacchica valido per i cantori. Ancora: Fronesio nel *Truculento* afferma che una balia per avere latte ha bisogno di vino vecchio a disposizione, così da poterne bere giorno e notte. Della stessa Fronesio sembra più attendibile una considerazione precedente, relativa alla categoria cui la donna appartiene: una meretrice che non sia sciocca saprà conservare sobria la mente per curare i propri interessi anche quando avrà bevuto tanto da essere quasi annegata nel vino. A tale proposito nello *Pseudolo* è istruttivo il duello fra il greve lenone incapace di godersi la vita e l'acuto servo intraprendente e generoso. Ballione, che da astemio rimprovera le ragazze della propria scuderia di essere avide di vino e mirare soltanto a riempirsene il ventre, sarà infatti sconfitto da Pseudolo, il quale a detta di chi lo conosce saprebbe prosciugare in un'ora quattro delle più abbondanti vendemmie del Massico. Per festeggiare la liberazione della ragazza amata dal figlio del padrone, Pseudolo prende una tale sbornia da cadere mentre accenna un passo di danza. Ricomparso in scena ubriaco, il servo filosofeggia alla buona sul gran difetto del vino: è un lottatore sleale perché incomincia afferrando per i piedi.

Pseudolo è uno dei tre massimi bevitori del teatro plautino; gli altri due sono Callidamate e Leena, personaggi rispettivamente della *Mostellaria* e del *Gorgoglione*. Nella prima commedia, quando Filolachete organizza in casa un licenzioso convito approfittando dell'assenza del padre, l'amico Callidamate arriva già ubriaco perso; stenta a spiccicare le parole e a tenersi in piedi e, una volta sdraiatosi alla mensa di Filolachete, non può far altro che addormentarsi profondamente. Quando poi il servo Tranione avvisa dell'imminente arrivo a sorpresa del padre, Callidamate viene strappato dal sonno e,

ancora annebbiato, si esibisce in un’esilarante serie di risposte a vanvera. Poi, portato via di peso dagli schiavi, prorompe in un’imperiosa richiesta, con la quale l’autore ha tradotto in battuta divertente una considerazione realistica sulla vescica di un individuo in simili condizioni: il personaggio, infatti, ordina di portargli subito un pitale, minacciando altrimenti di svuotarsi addosso agli schiavi stessi. Callidamate ricompare in scena alla fine della commedia annunciando che con una buona dormita ha smaltito la *crapula*: del termine equivalente a “sbornia” questa è la più antica attestazione. Nel *Gorgoglione* Leena è la *vinosissuma* serva del lenone Cappadoce, *multibiba atque merobiba* («che beve molto e schietto»). Così la presenta Fedromo, il quale ben sa come corromperla per ottenere di incontrarsi con l’amata: gli basta portare con sé del vino, cominciando con il bagnare la porta di casa. Attratta dall’aroma irresistibile, la vecchia esce e intona un *canticum* intensamente erotico per il dono di Bacco, lodando il profumo superiore a ogni altro al mondo e bramando di procurare piacere, dopo l’olfatto, anche alla gola. Il seguito della scena completa il perfetto ritratto della beona. Fedromo si allontana e Leena lo segue, simile a una cagna guidata dal fiuto, finché il giovane le si presenta come lo stesso Bacco giunto per offrire di che spegnere la sete. Afferrata finalmente la bottiglia, la vecchia innamorata del vino compie malvolentieri il sacrificio proprio degli amanti, versando un goccio presso l’altare di Venere; poi scola il resto d’un fiato, terminando con un sospiro di profonda soddisfazione. È tempo per Fedromo di chiederle la possibilità di vedere l’amata, promettendo a Leena di innalzarle non una statua votiva d’oro, bensì una vigna monumentale a perenne memoria della sua gola riarsa[10].

Vino e sangue

La cupezza dell’ispirazione di Seneca tragediografo trova un buon riscontro nei riferimenti al vino all’interno delle sue opere. Nell’*Edipo* in realtà compare anche una nota differente. Tiresia ha invitato a un canto in onore di Bacco perché il dio disperda le minacce incombenti su Tebe e il coro ricorda tra l’altro che, quando Dioniso trovò Arianna sull’isola di Nasso, dalla secca pietra sprizzò il vino, ruscellando attraverso i campi insieme al latte; vino di Lesbo profumato di timo, viene precisato. La serenità di questa immagine è però un’eccezione. In un passo precedente della stessa tragedia, dopo che Edipo ha chiesto a Tiresia un sacrificio per ottenere indicazioni dagli dèi su come far cessare la pestilenza, l’indovino cieco si fa descrivere dalla figlia Manto quanto accade durante le varie fasi del rito. I segni funesti sono ben riconoscibili: Manto concentra la propria attenzione sull’anomalo comportamento della fiamma, ma si interrompe per annunciare con un brivido che la libagione offerta a Bacco si è trasformata in sangue. Il macabro collegamento tra vino e sangue, in perfetta sintonia con l’insistita ricerca dell’orrido, torna in altre tragedie. Nell’*Agamennone* le doti profetiche di Cassandra le consentono di vedere e annunciare in scena il terribile omicidio perpetrato nella grande sala del palazzo, durante il banchetto nel quale l’Atride, appena tornato dalla guerra, beve da una coppa d’oro del tesoro troiano e si vanta delle spoglie del re nemico. Clitemnestra invita il marito a indossare una veste da lei preparata, che subito avvolge la vittima in modo tale da impedire i movimenti; il destino di morte può così compiersi e il sangue di Agamennone, versato per mano della moglie traditrice e del suo amante, si mescola con il vino dei festeggiamenti.

Nel *Tieste* il vino svolge una funzione non secondaria nell’accompagnare il crescendo di orrore. A Tantalo è stata sospesa per un giorno la pena d’oltretomba, ma soltanto per fargli subire un’ulteriore punizione: egli è costretto ad assistere alle nefandezze della sua stirpe degenere, il banchetto atrocemente ingannevole al quale Atreo invita il fratello Tieste. La prima empietà di Atreo, l’uccisione dei suoi tre nipoti, figli di Tieste, è preceduta da un prodigio raccapricciante analogo a quello dell’*Edipo*: le libagioni si trasformano in sangue. Con generosa quantità di vino, poi, Tieste, ignaro e vorace, accompagna l’arrosto imbanditogli con le carni dei figli; avrebbe continuato a vuotare coppe, ma Atreo vuole rivelargli la spaventosa sorpresa prima che la bevuta lo stordisca, perché la consapevolezza di quanto compiuto gli provochi massimo strazio. L’orrore giunge al culmine con l’ultimo invito a bere, dopo che Tieste per ironia tragica ha alzato un canto di sollievo per la fine dei propri affanni. Nella coppa è stato miscelato il sangue

delle tre vittime innocenti: Atreo gliela porge con un'espressione ambigua che fa pensare a un dono di riconciliazione, da portare alle labbra una volta versata la debita libagione. Prima che la terra tremi e dal cielo piombi sul mondo un buio innaturale, l'abominio è denunciato da quella coppa, così pesante da dover essere sollevata con sforzo: il vino lì contenuto, quasi animato dal sangue, evita di scendere nella gola di Tieste e fugge dalla sua bocca[11].

---

[1] *Odissea* 8.43-45, 62-70. Archiloco fr. 120 West. Callimaco fr. 544 Pfeiffer. Simonide fr. 142 Page. Anacreonte fr. 93 Gentili. Epicarmo fr. 131 Kassel-Austin. Sull'origine della tragedia dal ditirambo: Aristotele, *Poetica* 4.5. Su Eschilo: Ateneo, *Deipnosofisti* 17cd, 22ab, 428f-429a; Plutarco, *Questioni simposiali* 622e, 715e.

[2] Euripide, *Ciclope* 63-67, 123-124, 139-174, 411-436, 488-489, 503-589.

[3] Eschilo, *Eumenidi* 727-728. Euripide, *Fenicie* 21-22; *Alcesti* 756-759, 795-798; *Baccanti* 141, 704-711. Per la fonte di vino: Omero, *Inno a Dioniso* 35-36 (cfr. Ovidio, *Metamorfosi* 3.658-686); Nonno, *Dionisiache* 45.147-148.

[4] Euripide, *Baccanti* 233-236 (aspetto di Dioniso), 260-262 (giudizio sulle donne a banchetto), 274-285 (parole di Tiresia), 378-385, 421-423, 770-772 (il *lathikēdē´s*), 773-774 (vino ed *eros*).

[5] Aristofane, *Nuvole* 518-519; *Rane* 297. Ateneo, *Deipnosofisti* 429a. Aristofane, *Cavalieri* 90-96; *Lisistrata* 1229-1235; (su Cratino) *Cavalieri* 400, 526-536. Trama della *Damigiana*: Scolio ad Aristofane, *Cavalieri* 400. Cratino fr. 203 Kassel-Austin. Aristofane, *Pace* 700-703; *Rane* 357. Eubulo fr. 133 Kassel-Austin. *AP* 13.29 (Niceneto). Orazio, *Epistole* 1.19.1-3.

[6] Aristofane, *Acarnesi* 1225-1230; *Pace* 1323, 1354; *Donne all'assemblea* 1118-1124, 1139; *Nuvole* 553-556. Alessi fr. 56 Kassel-Austin. Antifane fr. 47 Kassel-Austin. Menandro, *La donna di Samo* 302-303. Aristofane, *Lisistrata* 113-114, 195-206, 233-239, 393-396, 465-466; *Donne alle Tesmoforie* 628-633, 689-738; *Donne all'assemblea* 14-15, 43-45, 132-133, 227; *Pluto* 644-645, 737, 972. Menandro, *Il misantropo* 857-859. Eroda, *Mimiambi* 1.79-87. Sulle beone cfr. anche i frr. (ed. Kassel-Austin): Alessi 172, 225, 255, 284; Antifane 25, 58, 163; Eubulo 42, 80, 122; Ferecrate 75, 76, 207; Platone Comico 188; Senarco 5, 6; Teopompo 41, 42.

[7] Ateneo, *Deipnosofisti* 429a. Aristofane, *Vespe* 78-80, 1474-1481. Eupoli fr. 385, Epicarmo fr. 146, Eubulo fr. 93, Diodoro di Sinope fr. 1 Kassel-Austin.

[8] Frammenti ed. Kassel-Austin: Alessi 44, 82, 160 (versi sentenziosi), 257 (mal di testa); Antifane 19. Euripide, *Ione* 550-554. Menandro, *L'arbitrato* 290-314. Terenzio, *La suocera* 822-829; *I fratelli* 470-471. Menandro, *La donna di Samo* 340-341. Plauto, *Bacchidi* 87-88; *Aulularia* 745-751, 794-795; *Cistellaria* 156-159; *Truculento* 826-833.

[9] Plauto, *Anfitrione* 429-431; *Il soldato fanfarone* 829-856 (Sceledro); *Asinaria* 799-802; *Cistellaria* 18, 127; *Il soldato fanfarone* 105-107.

[10] Plauto, *Aulularia* 575-576, 621-623; *Menecmi* 175, 186-188; *Il mercante* 547-548; *Il soldato fanfarone* 647-654, 677; *Il Cartaginese* 699-700; *Il Persiano* 772-776; *Stico* 657-661, 768; *Truculento* 854-855, 903-904; *Pseudolo* 183-184, 1250-1251, 1302-1304. Plauto, *Mostellaria* 313-386 e 1122; *Gorgoglione* 76-140.

[11] Seneca, *Edipo* 324 (libagione), 491-496; *Agamennone* 885-886; *Tieste* 700-701, 982-995. Per vino e sangue cfr. Stazio, *Tebaide* 10.311-313, 320-323.

Vino e amore

Il pugilato con Eros

Il forte legame tra vino ed *eros*, anche se non risale a Omero, è molto antico. Lo attesta già l'iscrizione sulla cosiddetta "coppa di Nestore" trovata e conservata a Ischia, databile intorno al 725 a.C.: chi vuoterà quella coppa «sarà subito afferrato dal desiderio di Afrodite dalla bella corona». Tale legame, presto radicato in letteratura, entra anche a far parte della saggezza popolare dei proverbi greci: «Se non c'è vino, non c'è amore», «Afrodite e Dioniso si accompagnano reciprocamente», oppure il crudo «Afrodite è un cadavere senza Dioniso e Demetra», citato da Terenzio nell'*Eunuco* in forma ingentilita: «Senza Cerere e Libero resta fredda Venere». Di norma, inutile precisare, gli effetti stimolanti sono vissuti in positivo e cercati. Su di essi sono molto rare le considerazioni negative, al di là di quelle implicitamente sovrapposte alla nota storia dei Centauri invitati a nozze, il cui significato originario è un monito riguardante la giusta misura. Certi scrupoli nella realtà inquietavano forse soltanto gli abitanti dell'isola di Rodi, se si vuole prestare fede a una testimonianza superstite del trattato *Sull'ubriachezza* di Aristotele: le loro coppe, infatti, se riscaldate, mitigavano gli effetti afrodisiaci, dai quali ci si difendeva anche con l'aggiunta di una complessa pozione. Non vanno però sottovalutati due epigrammi dell'*Antologia Palatina*. Edilo – se davvero è lui l'autore – sentenzia che da Bacco e Afrodite, entrambi «scioglitori delle membra», nasce la gotta, per la quale può essere usato lo stesso epiteto con ben altra accezione di significato. Ancora più duramente un anonimo afferma lapidario che «Il vino e i bagni e il desiderio di Afrodite / rendono più ripida la strada verso l'Ade». A quest'ultimo in verità sembra rispondere con efficacia un epigramma contenuto nell'*Antologia Latina*: «Bagni, vino e Venere guastano i nostri corpi, / ma danno gusto alla vita»[1].

Già Solone affermava che gli erano care «le opere di Afrodite, di Dioniso e delle Muse» e il nesso tra il simposio e l'*eros* è attestato anche in Alceo, ma in questo caso il poeta per eccellenza, lungo tutta la tradizione greca e latina, è Anacreonte: vino e amore nei suoi versi sono strettamente quanto sapientemente collegati, con risultati artistici destinati a rimanere un modello per la poesia successiva. Perché l'amato Cleobulo accetti le manifestazioni del suo sentimento, il poeta invoca Dioniso, immaginato giocare insieme a Eros, alle ninfe e ad Afrodite. In un invito simposiale, esortando il servo a portargli vino, acqua e corone fiorite, Anacreonte dichiara di voler «fare a pugni con Eros»; questa sfida contro il dio, di difficile interpretazione, esprime forse il piacere di affrontare il potere afrodisiaco del vino per il gusto, scontato già in partenza, di cedere. L'immagine del pugilato erotico torna nel frammento nel quale il poeta ringrazia Dioniso per avergli

permesso di vincere le pene d’amore e chiede poi subito da bere. In un’altra situazione Anacreonte afferma di avere pranzato con una piccola focaccia, bevendoci però sopra un intero orcio di vino: debitamente ispirato, ora può suonare dolcemente la cetra e cantare per la sua fanciulla. Oppure ammette di avere bevuto troppo, ritenendo però ingiusto essere respinto per questo.

Il modello di Anacreonte lascerà il segno sui poeti successivi anche quando il nesso tra vino e amore è sintetizzato in una figura retorica. Rivolgendosi a una figura femminile disponibile all’ospitalità, egli si dice assetato e chiede di poter spegnere quella che, evidentemente, è una sete di desiderio sessuale. Un passo nel quale si richiama obliquamente il presunto suicidio di Saffo mostra il poeta nell’atto di tuffarsi ancora una volta dalla rupe di Leucade in acque marine bianche di schiuma, «ubriaco d’amore». Un altro preziosismo in forma di metafora è stato conservato nel frammento «bevendo amore». L’immagine, sfruttata dai poeti ellenistici, attraverso questi giungerà a Virgilio: l’infelice Didone al banchetto di accoglienza per i Troiani ascoltava affascinata le parole di Enea e «a lungo beveva amore». In prosa se ne ricorda anche Eliodoro nella scena delle *Etiopiche* in cui la scostumata Arsace, che concupiva il protagonista Teagene, prendendo la coppa dalle sue mani «beveva molto più amore che vino». Un passo imparentato con questi si legge anche in un contesto imprevedibile quale la prima scena del *Truculento* di Plauto: considerando le disgraziate conseguenze delle faccende sentimentali, Diniarco afferma che la rovina ha inizio quando un uomo ha bevuto una coppa di amore schietto, lasciandosi pervadere fin negli intimi precordi[2].

Sospiri e lacrime di simpoti

L'eredità di Anacreonte viene raccolta in primo luogo dall'epigramma. In questa forma poetica il legame tra vino e amore si dirama in più direzioni, tra le quali è opportuno dare la precedenza a due aspetti già noti.

Il primo consiste in una lampante e dichiarata interpretazione di *en oinō alḗtheia*. «Il vino smaschera l'amore», esordisce Asclepiade in uno dei più noti componimenti dell'*Antologia Palatina*, il 135 del libro XII, esemplificando di seguito con la vicenda di un tal Nicagora. Questi sosteneva di non essere innamorato, ma i ripetuti brindisi del simposio hanno portato alla luce il suo vero stato d'animo: lacrime, sguardo triste e testa bassa dalla quale la corona di fiori tende a scivolare sono il ritratto di un uomo afflitto da una profonda pena. È anonimo il protagonista dell'epigramma 134, composto da Callimaco, collocato vicino al precedente perché assai simile. Un simpota straniero nasconde la dolorosa ferita del cuore finché, bevendo per la terza volta, si lascia sfuggire un gran sospiro; dalla sua corona si staccano e cadono malinconicamente petali di rosa. Un fuoco lo consuma dentro, senza ombra di dubbio: «essendo un ladro», conclude argutamente Callimaco, «riconosco le tracce di un collega». La variante che intercorre fra i due epigrammi è sottile, ma non di scarsa rilevanza. La terza bevuta dello straniero di Callimaco va intesa come l'ultimo dei brindisi preliminari offerti agli dèi, dopo i quali i simpoti passavano a brindisi personali dedicati spesso all'oggetto del proprio amore. Durante questi ultimi si arrende il Nicagora di Asclepiade, costretto a cedere nonostante l'iniziale certezza di poter resistere; nell'epigramma di Callimaco, invece, il potere del vino è tale che il simpota ne subisce subito le conseguenze e le sue difese cadono come – notevole correlativo oggettivo *ante litteram* – i petali dei fiori di cui è incoronato. Si impone una precisazione: sarebbe un'ingenuità attribuire una grande portata sentimentale a queste passioni. Un utile correttivo al proposito può essere costituito da un epigramma di Marziale. A un convito un certo Rufo beve più che altro acqua, prendendo appena un goccio di Falerno se sollecitato; forse la sua Nevia gli ha promesso una notte di delizie e Rufo vuole godersela a mente lucida? I sospiri, le reticenze e le mezze parole lamentose lasciano infine vedere la realtà della situazione: Nevia gli ha risposto picche. Dunque Rufo beva in abbondanza per stroncare il grave dispiacere; è inutile o dannoso astenersi, dal momento che nella notte non si potrà far altro che dormire e anche in questo il Falerno sarà di aiuto.

Il secondo tema tradizionale che nell'*Antologia Palatina* si ripresenta attraverso il sodalizio tra Dioniso ed Eros è quello del *lathikēdḗs*. «Bevi, Asclepiade! Perché queste

lacrime? Che cosa ti succede? / La crudele Cipride non ha catturato soltanto te», si esorta il poeta in un altro epigramma del libro XII. La certezza di non essere l'unica vittima delle appuntite frecce di Eros – immagine che diventerà topica a partire appunto dagli alessandrini – non sarebbe una consolazione sufficiente senza quella, ben più robusta, offerta dal vino. «Beviamo pura la bevanda di Dioniso: un dito appena è il giorno», aggiunge Asclepiade con evidente ripresa di Alceo. Per godere le scarse gioie della vita non si attenda l'ora in cui si accendono le fiaccole, perché queste sono compagne delle tenebre. Su questa nota l'epigramma si chiude senza concedere speranze: «Beviamo, uomo senza amore; tra non molto, / infelice, dormiremo per una notte interminabile». Anche in questo caso la *Palatina* ha suggerito il confronto tra due epigrammi riportandoli l'uno di seguito all'altro. Il precedente, composto da Meleagro, è memore dello stesso passo di Alceo, dove compare per la prima volta il termine *lathikēdē´s* riferito al dono di Dioniso: «Bevi vino puro, sfortunato amante, e la fiamma d'amore per il tuo fanciullo / sarà placata da Bromio generoso nel donare la dimenticanza». La coppa vuotata senza risparmio, prosegue Meleagro, permetterà infatti di scacciare dall'animo il pesante dolore: con la potenza del dio, qui menzionato con l'altro ricorrente appellativo di "Ruggente" o "Tuonante", è pienamente identificata la potenza stessa del vino[3].

L’afrodisiaco

I collegamenti tra vino e amore sono numerosi e molto vari. Nelle *Talisie* di Teocrito il capraio Licida canta del proprio sentimento e si immagina bere vicino al fuoco e smarrirsi nel ricordo dell’amante lontano, vuotando sovrappensiero la coppa fino alla feccia. Leggendo la *Storia di Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio si resta colpiti dalla pagina del banchetto per la festa di Dioniso, in cui la miscela viene preparata in un cratere di cristallo di rocca dai sorprendenti effetti cromatici: bevendo, il protagonista maschile incomincia a guardare la stupenda Leucippe senza imbarazzi di vergogna, secondo un effetto prodotto da Eros e Dioniso associati. Entrambi dèi violenti, essi infatti incendiano l’anima, il primo con il fuoco della passione e il secondo con la fiamma nascosta nel vino; quest’ultimo in tal modo alimenta l’amore. Nelle *Etiopiche* di Eliodoro la voce narrante riflette su quanto il pensiero di un innamorato, nell’ondeggiare senza tregua a seconda dell’andamento della passione, sia simile a quello di un ubriaco: perciò l’innamorato è incline a bere e il bevitore è sensibile all’amore. Nelle *Metamorfosi* di Apuleio, all’interno della storia di Amore e Psiche, con eccezionale cortocircuito si presenta una Venere inedita che torna da un banchetto nuziale «ubriaca fradicia di vino»[4].

Spesso la letteratura classica attribuisce al vino un esplicito potere afrodisiaco, manifestato nel vigore sessuale maschile e, meno frequentemente, nell’ardore femminile. Le bevute generose possono garantire valide prestazioni: così, sentenzia Ione di Chio, al simposio «chi sa di avere nel letto una bella fanciulla che lo aspetta, berrà più di tutti gli altri», perché il vino è «servo dolcissimo degli amori dal cupo strepito». Il greve tripudio di Sileno nel *Ciclope* euripideo è esplicito:

> Chi beve vino e poi non è allegro, deve essere pazzo per forza:
>
> quello è il momento giusto per avere dritto il coso,
>
> per palpeggiare il seno di una ragazza e magari scendere con le mani
>
> anche nel boschetto inferiore rasato a dovere,
>
> quello è il momento della danza e dell’oblio dei mali.

Aristofane dà per assodate certe conseguenze in un paio di fulminei passaggi dei *Cavalieri* e delle *Donne all’assemblea*, rispetto ai quali è ancora più incisiva la battuta di un’opera perduta: «No, non ti lascerò bere il vino di Pramno, / né quello di Chio, di Taso o di Pepareto, / né un altro vino di quelli che risvegliano l’arpione». In un altro suo frammento, con forma sintetica e allusiva, il vino è definito «latte di Afrodite». Benché espressa nel registro elevato consono alla tragedia, è netta l’affermazione delle *Baccanti* di Euripide: «dove non c’è il vino, non c’è Cipride». Nella *Suocera* di Terenzio, all’esperta

Filotide risulta incredibile che il giovane Panfilo, avendo a disposizione per la notte una fanciulla e avendo bevuto parecchio, sia riuscito ad astenersi.

Orazio in un'ode definisce il cratere «compagno di Venere» e in un'epistola spiega come per un soggiorno a Velia sceglierà personalmente un vino che, oltre a essere scacciapensieri e ispiratore di giocondità, lo ringiovanisca per la frequentazione di una temporanea amichetta di quelle parti. Plinio conferma da par suo, pur volgendo in negativo il dato di fatto: nella panoramica delle sinistre conseguenze degli effetti alcolici include la *libido portentosa*, dove l'aggettivo va inteso nell'accezione di "innaturale, mostruosa". Nell'*Asinaria* di Plauto, a Filenio che gli ha augurato di poter soddisfare ogni desiderio il servo Libano risponde di non desiderare altro che un orcio pieno e una notte con lei. In *Lucio o L'asino*, attribuito a Luciano, il protagonista e la schiavetta Palestra bevono per prepararsi a una notte d'amore; questa scena viene riproposta ampliata nelle *Metamorfosi* di Apuleio. Qui Lucio si trova a ricevere in dono un orcio di vino e mostrandolo a Fotide le dichiara che per loro Bacco sarà «suscitatore e scudiero di Venere»: la bevuta eliminerà le ritrosie del pudore e scatenerà al meglio le forze del desiderio. La conclusione di Lucio è espressa in metafora: per una notte in cui il sonno non disturbi, la barca di Venere ha bisogno soltanto di olio abbondante nella lucerna e abbondanza di vino nel bicchiere. I due amanti, infatti, utilizzano il contenuto dell'orcio, allungandolo con acqua calda, non soltanto nella fase preliminare, ma anche per ricaricarsi durante la notte. Nel seguito della storia Lucio, trasformato in asino, si preparerà ancora bevendo senza risparmio per soddisfare la matrona incapricciata di lui.

La più grande affermazione del legame tra il dono di Dioniso e l'amore si trova in un'opera nella quale, senza alcun nesso specifico in singoli passi, l'intera struttura si basa su questo tema: il *Simposio* di Platone. Subito dopo che i simpoti si sono accordati sulle modalità della bevuta, Erissimaco propone di allontanare la suonatrice di flauto e dedicarsi alla conversazione; ha già pronto anche l'argomento, che gli è stato suggerito da certe considerazioni di Fedro. Quest'ultimo, infatti, in precedenza aveva spesso rimarcato la mancanza di un elogio di Eros: fra molte composizioni poetiche e prosastiche dedicate ad altre divinità e a fronte persino di scritti della sofistica che tessono le lodi di realtà quotidiane, a Fedro sembrava disdicevole che nessuno avesse ancora pensato a un dio tanto antico e potente. La proposta di Erissimaco è dunque che un elogio sia pronunciato adesso da ciascuno dei convitati, nell'ordine in cui si trovano e a partire dallo stesso Fedro. Si dichiara subito favorevole Socrate, il quale afferma di intendersi soltanto di ciò che riguarda l'amore e dà per scontata l'approvazione dei presenti; tantomeno, aggiunge, si opporrà Aristofane, «il quale ha massima cura di Dioniso e Afrodite».

In scala molto diversa, dato il valore ben inferiore dell’opera, connessioni analoghe si registrano nel *Simposio* di Senofonte, la cui parentela con il capolavoro platonico è indubbia benché non si possa stabilire quale autore abbia preceduto l’altro. Nel dialogo di Senofonte il collegamento si fa scoperto soltanto quando, dopo l’elogio del vino pronunciato da Socrate e l’esibizione di un giovanissimo musico, Carmide commenta che, proprio come il vino, anche quella miscela di bellezza efebica e suoni melodiosi allontana i dolori dell’animo e desta il desiderio sessuale. Le riflessioni sull’amore sono esposte da Socrate nell’ampio discorso dell’ultima parte, quando dunque i simpoti hanno già vuotato parecchie coppe. Il filosofo esordisce affermando che è opportuno ricordarsi del grande *daimōn* lì presente, coevo degli altri dèi ma più giovane di aspetto, tanto grande da dominare la realtà e nel contempo accampato nel profondo dell’animo umano: Eros, al quale tutti i presenti sono devoti e in particolare lui stesso, che non ha mai vissuto neppure un momento senza amare qualcuno. Chiuderà giustificandosi per le proprie parole, forse troppo elevate per un convito, ma dovute al desiderio di dare un contributo all’appassionante ricerca della verità; di fatto avrà presentato in forma poco sistematica una serie di osservazioni alquanto superficiali su amori dei corpi e delle anime. Non bisogna però tralasciare la conclusione, quando i ballerini-mimi del Siracusano si esibiscono in un’eccitante scena erotica interpretando Dioniso alticcio e Arianna. Infiammati, i convitati lasciano la riunione: gli scapoli si ripromettono di giungere presto a nozze e gli sposati si precipitano dalle mogli. L’effetto afrodisiaco del vino è dunque per Senofonte sottinteso quanto dirompente, mentre per Platone l’incontro di Dioniso ed Eros apre le vie celesti delle più alte astrazioni filosofiche[5].

Gli amori di Dioniso

Sembra pleonastico rilevare come nelle *Dionisiache* di Nonno le note erotiche – ciò che più di tutto il resto rende problematico riconoscere nell'autore un cristiano – siano spesso in stretto rapporto con il vino. Nella versione "più antica" della grande scoperta, raccontata nel canto XII, Dioniso pigia l'uva con i satiri e questi, attingendo senza risparmio dal liquido purpureo, non tardano a manifestare conseguenze con la danza e soprattutto con bollori inequivocabili: un satiro alza lo sguardo confuso per spiare una ninfa senza veli e tenta di raggiungerla con passo vacillante; un altro insegue smanioso una Naiade che sparisce nei flutti; un terzo stringe fra le braccia irsute una Baccante, mentre altri suoi compagni insidiano fanciulle palpandole senza complimenti. Una scena analoga si può leggere in uno dei componimenti bucolici di Nemesiano, dove la prima vendemmia è raccontata dal dio Pan. I satiri pigiano l'uva affondando nel mosto e si ubriacano subito del succo riempiendosi a tal punto da vomitarsene addosso; fra giochi, canti e danze lascive, viene stimolato l'istinto sessuale e i satiri, bramosi di unirsi alle ninfe, incominciano a tentarle.

Oltre a note piuttosto prevedibili e ripetitive, su questo argomento le *Dionisiache* contengono anche tre episodi originali. Il primo, nel canto XVI, esemplifica in modo terribile come il vino possa essere *phármakon* per l'amore. La ninfa cacciatrice Nicea per conservare la verginità ha ucciso un mandriano innamorato di lei, così il vendicativo Eros trafigge Dioniso con una freccia facendolo ardere di passione per Nicea. Questa dapprima sfugge al dio e lo deride spietatamente, ma poi senza rendersi conto del pericolo beve dall'anonimo fiume le cui acque sono state trasformate in vino. L'ebbrezza di Nicea è descritta da Nonno come forma di possessione dionisiaca, alla quale il dio fa seguire subito il possesso fisico della ninfa addormentata. L'atto sessuale avviene sotto una grande vite generata dalla terra, che avvolge Nicea e Dioniso senza però impedire a Pan e a un satiro di spiare la copula. È interessante il dialogo fra i due, infiammati negli appetiti e invidiosi dell'*exploit* del dio. Il satiro ghignante invita Pan a prendere esempio dalla lezione cui assistono, convertendosi da capraio in vignaiolo. L'invito è superfluo, perché per conto suo Pan, innamorato di Eco, si rammarica di non aver appreso per tempo l'arte di giungere a nozze con un tale uso del vino; il latte dei suoi ovini non gli permette certo quei risultati, non è un rimedio (*phármakon*) d'amore come ciò che Dioniso ha saputo ottenere dalla vite. Ben differente è il punto di vista dell'infelice Nicea quando al risveglio prende consapevolezza dell'accaduto e leva un lamento nel quale maledice il vino, accusandolo di averle strappato la verginità.

Una situazione analoga si ripresenta nell’ultimo canto del poema. Per avere la vergine cacciatrice Aura, Dioniso battendo la terra con il tirso fa scaturire una fonte di vino; Aura, non conoscendo quel liquido delizioso, ne beve fino a essere presa dal sonno. Se l’incontro di Nicea con il fiume è stato casuale, qui è evidente la premeditazione da parte del dio; il quale per maggiore sicurezza lega mani e piedi della vergine prima di possederla. Aura darà alla luce Iacco insieme a un gemello, ucciso dalla stessa madre pazza di disperazione; il sopravvissuto, salvato da Artemide, viene affidato proprio a Nicea. Rivolgendosi a quest’ultima, Dioniso afferma che non è stata la sola a lasciarsi ingannare dal vino che slaccia la cintura e, attraverso il sonno, porta all’unione feconda. È molto differente il racconto del canto XLII, basato per intero su una serie di rovesciamenti delle situazioni consuete. Dioniso e Poseidone, infatti, si innamorano contemporaneamente della ninfa Beroe, trafitti insieme da Eros; quest’ultimo si vanta di essere superiore a Dioniso che sconvolge con il vino, avendo saputo da parte sua sconvolgerlo con il fuoco. Fuori di sé e quasi ebbro per il desiderio, Dioniso tallona l’amata per contemplarla; una volta, dopo averla vista dissetarsi da una fonte, per imitarla beve la stessa acqua, che gli sembra più dolce del nettare. Deriso dalla Naiade della fonte, l’inedito Dioniso bevitore d’acqua arriva a dover sostenere la superiorità della propria bevanda rispetto a quella che l’amata ha scelto per ristorarsi nella calura estiva; non senza una punta di invidia e con parecchio timore, perché delle acque è signore proprio Poseidone, suo rivale in amore[6].

La campagna di Tibullo

Tra gli elegiaci latini Tibullo è l'autore che, nonostante l'abbondanza di riferimenti al vino, meno appare sensibile al suo potere afrodisiaco. Il vino è stato invece per lui più volte, a quanto risulta dall'elegia 6 del libro I, il mezzo per neutralizzare un rivale in amore addormentandolo. Il sistema consisteva nel forzarlo a vuotare molte coppe mentre il poeta fingeva di fare lo stesso dopo avere sostituito il contenuto con innocua acqua; il che costituirebbe un tradimento delle norme conviviali, se non fosse che in amore ogni mezzo è valido. Il vino di Tibullo è anche il classico oblio degli affanni nell'apertura del doloroso canto per Delia segregata in casa dal suo uomo geloso:

> Versa ancora vino e con il vino scaccia le recenti sofferenze,
>
> così che il sonno copra gli occhi di un uomo stanco di piangere;
>
> nessuno lo svegli se ha il capo intontito per le molte coppe
>
> finché il suo amore sfortunato non si plachi.

Il motivo, però, è soltanto in apparenza lo stesso della poesia lirica greca e di Orazio. Tibullo esprime la propria soggettività confrontandosi con una diversa sensibilità letteraria, come ben risulta da uno dei suoi passi più noti, appartenente all'elegia 5 del libro I. Ricorrendo alla consolazione di Bacco per combattere la sofferenza dopo essere stato lasciato da Delia, il poeta deve infatti constatarne l'inadeguatezza: «spesso ho tentato di scacciare gli affanni con il vino, / ma il dolore mi ha trasformato tutto il vino in lacrime». È il fallimento del vino *lathikēdē´s*, che sorprende il lettore abituato a trovare implicitamente garantita l'efficacia del rimedio.

In un numero superiore di casi, nelle elegie di Tibullo il vino torna come segno della vita semplice e serena che si trascorre in campagna, lontani dalle preoccupazioni della città e dai logoranti intrighi erotici. Nel componimento di apertura il poeta, auspicando per sé una vita rustica ideale e felice, prevede di piantare al momento giusto le viti nella speranza di avere ricche vendemmie e immagina un sacrificio ai Lari custodi del podere, con i giovani che chiedono messi abbondanti e buon vino. Nell'ultima elegia del libro I Tibullo invoca gli dèi antichi, scolpiti nel legno e placati con offerte semplici come una libagione, ed elogia la candida Pace, che «nutrì le viti e ripose il mosto, / perché l'anfora paterna potesse versare vino al figlio». Gli Ambarvalia, festa per la purificazione dei campi, costituiscono il contesto dell'elegia di inizio del libro II. Nei primi versi, insieme a Cerere dea delle messi incoronata di spighe, è invocato Bacco dalle cui corna pendono grappoli maturi; più avanti si afferma che sotto la guida degli dèi della campagna l'umanità ha mosso i primi passi sulla via della civiltà, scoprendo tra l'altro come ricavare

il vino dall'uva e come temperarlo con l'aggiunta di acqua. In questo limpido mondo rurale l'ingenuo innamorato avrebbe voluto vivere con Delia: quando la volubile l'avrà lasciato per un altro, Tibullo si renderà conto di quanto fossero illusioni senza fondamento i quadretti sognati nei quali Delia si occupava in estate dei lavori di trebbiatura e in autunno del mosto chiuso a fermentare nei tini.

L'ideale bucolico, di norma collegato con un passato al quale si vorrebbe tornare, viene proiettato verso il futuro nel componimento rivolto a Febo per la nascita del figlio di Messalla: nella prossima epoca di benessere, dischiusa dal fausto evento, il contadino avrà tanto mosto che tini e botti non basteranno e il pastore celebrerà madido di vino la festa della dea Pale. Un'ambientazione del tutto differente, ma ancora legata allo stesso ambito, è quella dell'elegia 7 del libro I, composta per il compleanno di Messalla. Nell'elogio di Osiride, cui sono attribuite in Egitto le origini dell'agricoltura, il dio assimilato a Bacco-Libero è presentato anche come colui che ha insegnato a lavorare la vite e ha scoperto ciò che si può ricavare dall'uva; con il vino Osiride ha ispirato agli uomini il canto e i primi rudimenti della danza e soprattutto «il modo di dissolvere la tristezza / nel petto del contadino spossato dalla fatica; / il vino dà pace agli uomini afflitti, / anche se le caviglie risuonano per il rumore di catene».

Quanto Tibullo sappia giocare sulla presenza del vino evitando di ripetersi è dimostrato nel libro I dal confronto tra un passo dell'elegia 6, componimento riguardante l'infedeltà di Delia, e una celebre immagine dell'elegia 10 alla Pace. Nel primo caso il nuovo amante viene ammonito, tra l'altro, a prestare attenzione al convito perché Delia non usi il contenuto della coppa per tracciare segni di intesa con un altro uomo appena adocchiato. Nel secondo, sotto forma di *recusatio*, Tibullo invita altri a compiere grandi imprese militari e a rendersi illustri con il favore di Marte; il poeta si limiterà ad ascoltare al convito i racconti di un reduce che intingendo il dito nel vino traccerà sulla mensa uno schizzo dei luoghi. Questa singolare forma di scrittura, discutibile per il *bon ton*, è uno dei tanti luoghi comuni delle schermaglie erotiche descritte dagli elegiaci: compare anche negli *Amori* di Ovidio e persino nelle sue *Lettere di eroine*, dove un voluto anacronismo la attribuisce al gran seduttore Paride, il quale anche così riesce ad affascinare Elena. Riferita all'ex combattente chiacchierone, la malizia dell'*ars amandi* viene trasformata in un gesto di concreta rozzezza che si imprime nella memoria del lettore[7].

La malattia e la medicina di Properzio

Secondo la prospettiva del lettore moderno, Properzio sembra sovente attribuirsi le caratteristiche di poeta scapigliato o *maudit*. Nell'elegia 3 del libro I, «trascinando passi da ebbro per il molto vino», giunge da Cinzia di notte e la trova addormentata. Davanti a lei si sente sospinto dalla duplice potenza di Amore e di Libero, «entrambi dèi terribili», ma non osa destare la donna stringendola in un amplesso e, incantato dalla contemplazione, lascia trascorrere il tempo finché alla luce della luna Cinzia si sveglia e gli rinfaccia di trascurarla. Anche nella notte dell'elegia 29 del libro II il poeta dopo aver bevuto sta vagando da solo quando una frotta di Amorini lo cattura e lo giudica: se si allontana dalla sua donna, Properzio è da considerarsi alla stregua di un fuggiasco che tenta di sottrarsi al proprio destino di servitù nei confronti di Amore. Alcune dichiarazioni inerenti al legame tra l'*eros* e il benessere offerto da Bacco sono indubbiamente convenzionali e potrebbero essere accostate a vari passi dell'elegia latina o dell'epigramma greco: esultante per una notte con Cinzia, il poeta afferma che, se tutti ritenessero l'amore e il vino vere gioie della vita, nessuno muoverebbe più guerre e Roma non avrebbe provato tanti lutti; dopo aver manifestato disprezzo per le ricchezze, dichiara che ciò che gli piace davvero è comporre poesie e, incoronato di rose primaverili, stordirsi con abbondante vino. Altri accenti, invece, segnano in modo inconfondibile l'arte del grande elegiaco. Nel libro IV è inserita un'icastica vicenda dal sapore di *pochade*: stanco dei tradimenti dell'amata, Properzio tenta di consolarsi o rivalersi organizzando una notte con due ragazze facili, anzi facilissime una volta eccitate dal vino (e c'è a disposizione quello pregiato di Metimna); poi però, scoprendo di stentare a staccarsi dai propri pensieri, non fruisce neppure delle allegre compagne, le quali scapperanno spaventate quando irromperà Cinzia furiosa di gelosia.

Ciò che lascia nel lettore un'impressione ancor più profonda rispetto a questa caratterizzazione dell'io poetico narrante è la propensione della stessa Cinzia all'ubriachezza. Il suo compleanno sarà festeggiato trascorrendo buona parte della notte a vuotare coppe su coppe in un convito rumoroso e licenzioso, finché Venere stessa darà inizio ai sacri riti con i quali le celebrazioni della solennità si trasferiranno nel talamo. In altri casi, però, gli effetti alcolici sul comportamento dell'amata non sono così piacevolmente prevedibili e l'eccesso non è affatto fonte di gioia e di allegria: una romantica cena a lume di lucerna si trasforma in un pandemonio quando Cinzia, vittima di una sbornia cattiva, rovescia la mensa e scaglia contro l'amante coppe colme. Nell'elegia 33 del libro II, prima di ricredersi perché gli inganni dell'amore possano tornare a

stringerlo, Properzio arriva a maledire l’invenzione del vino. La notte, infatti, sta trascorrendo e le stelle sono giunte a metà del loro corso, ma Cinzia non è stanca di bere e di lanciare i dadi, indifferente a tutto il resto e soprattutto alla passione di chi sta soffrendo per lei. Possa dunque andare in malora – prorompe l’esasperazione dell’amante – chi ha scoperto come le uve producano un succo con il quale si contamina l’acqua pura; hanno fatto bene i contadini attici che hanno ucciso Icario. Le conseguenze sciagurate non sono limitate alla mitologia con gli esempi della rovina di Eurizione e del Ciclope: a causa del vino possono svanire anche bellezza e giovinezza e l’animo si annebbia fino a non riconoscere più la persona amata. A questo punto, però, il tono del poeta cambia bruscamente: benché abbia bevuto tanto, Cinzia non sembra diversa, anzi il suo splendore rifulge ancora di più; il vino, dunque, non le sta facendo affatto male. Così, mentre la corona di fiori pende nelle coppe e la donna amata legge con voce sommessa le poesie a lei dedicate, Properzio invita a portare altro Falerno, che spumeggi abbondante e diffonda nuova gioia. Il vino troppo frequentato finì davvero con lo spegnere la vita della giovane donna, se è vero quanto afferma la sua immagine nell’anomala e potente elegia all’interno del libro IV, nella quale Cinzia ritiene di essere stata uccisa da un veleno aggiunto al contenuto della coppa.

Nonostante le sregolatezze di Cinzia, il poeta è convinto del valido rimedio contro l’infelicità e a esso si affida in un frangente decisivo. Con l’elegia 17 del libro III, prostrandosi umilmente davanti al suo altare, Properzio prega Bacco Liberatore di piegare l’orgogliosa supremazia della folle Venere con il vino stesso, medicina capace di guarire da ogni affanno. Siccome grazie alla potenza del dio gli amanti si prendono e si lasciano, lo supplica di scacciare dal suo animo la divorante passione, dissipare l’ansia che lo rode e concedergli il sonno in cui i mali si dissolvono; oltre alla morte, soltanto il vino potrà guarirlo da quella malattia per la quale un fuoco gli arde nelle ossa. In cambio, Properzio si impegna a farsi sacerdote di Bacco, ossia a celebrare con il proprio canto i viaggi, le imprese e la grandezza del dio. Il distacco dall’amata, così preparato, apparirà definitivo nell’ultimo componimento del libro III, prova dunque del risultato positivo raggiunto e dell’efficacia del *phármakon*[8].

Gli insegnamenti di Ovidio

Se davvero, come indica una suggestiva ipotesi, in Ligdamo va riconosciuto il giovane Ovidio, l'esordio sull'argomento sarebbe costituito da un'elegia conservata nel *Corpus Tibullianum*. Qui il poeta chiama a sé Bacco perché con la sua coppa medicamentosa lo liberi dal mal d'amore per Neera: «spesso, vinto dal tuo dono, è caduto l'amore». Anche gli amici presenti sono invitati a gradire il Falerno: il dio, infatti, si presenta con buon viso a chi apprezza i vini che danno allegria e, al contrario, la sua collera si manifesta senza limiti contro chi è troppo morigerato. Per tutto ciò, dopo aver invitato il coppiere a versargli un rasserenante *annosum* mitigato con aggiunta di acqua Marcia, Ligdamo ordina di rinforzarlo con aggiunta di vino puro: se Neera l'ha lasciato per un altro, egli non intende trascorrere la notte sospirando.

Poeta di innumerevoli modulazioni e varianti, Ovidio nelle opere di poesia erotica ripercorre più volte i vari sottotemi del legame tra vino e amore e in tal modo alcuni passi che non spiccano per originalità sono altrove largamente compensati da immagini vivide e di rara efficacia. La morbida duttilità del suo verso, d'altronde, sa rendere gradevoli anche luoghi già abbondantemente percorsi dalla tradizione, come il "canto davanti alla porta chiusa" in un'elegia del libro I degli *Amori*. Qui si levano le consuete recriminazioni di un innamorato che bussa spinto dalla notte, dall'amore e dal vino, tre realtà che non si accompagnano a moderazione alcuna: la prima non conosce la vergogna, il dio dell'*eros* e Libero ignorano il timore. Nel libro III i «conviti bagnati di vino» sono i luoghi in cui il poeta indulge consumando la propria dissolutezza, secondo la scherzosa accusa mossagli dalla Tragedia. In un lascivo banchetto, in effetti, è ambientata l'elegia 4 del libro I, rivolta all'amata che vi partecipa in compagnia del marito. In questo componimento il vino conosce molti usi: il poeta lo adopererà per tracciare parole di esplicito invito alla donna; quest'ultima è esortata a farne bere in abbondanza al marito, passandogli una coppa via l'altra e aggiungendo, se possibile, vino puro in modo da addormentare l'uomo e consentire al poeta di soddisfare almeno parzialmente i propri desideri; passando da lei a lui, la coppa sarà anche il mezzo per scambiarsi un bacio a distanza. Il più insolito riferimento degli *Amori* al vino si trova a metà del libro II. Quando Corinna tornerà dal lungo viaggio per mare che l'ha sottratta all'amante, appena sbarcata si sdraierà con lui sulla sabbia della riva come su un letto conviviale e racconterà le proprie peripezie servita del necessario per bere: *adposito Lyaeo*. Il nome alternativo del dio usato per la bevanda potrebbe qui alludere al dissolversi delle preoccupazioni una volta passati i pericoli della navigazione, oppure allo "sciogliersi" della lingua per narrare senza tralasciare niente.

Le situazioni conviviali indirizzate a finalità erotiche sono poste in gran rilevanza nel libro I dell'*Arte di amare*: ai banchetti Amore prevale spesso anche su Bacco e «quando il vino ha asperso le ali di Cupido che pronte si imbevono, / il dio appesantito si ferma e resta in quel luogo». Il liquido *lathikēdē´s* di Bacco predispone dunque i cuori al calore amoroso, mentre nella generosa bevuta i tristi pensieri fuggono dileguandosi; nascono le risate e il dio rinfranca e infonde energia negli animi; in queste occasioni le giovani hanno facile gioco nel far innamorare di sé. Unica avvertenza, è meglio non fidarsi dell'incerta luce artificiale: la notte, unita al vino, nuoce a una valutazione spassionata della bellezza femminile. Più avanti l'esperto torna a trattare la stessa situazione in termini espliciti. In primo luogo, quando saranno offerti i doni di Bacco e si troverà accanto a sé sul giaciglio triclinare una donna, si preghino le divinità notturne che il bere non dia alla testa: occorrerà, infatti, lucidità per i sottili espedienti della seduzione. La giusta quantità del bere è quella che non toglie il controllo della mente e la saldezza delle gambe e soprattutto stimola l'allegria, invece di far cadere in liti e scontri sui quali l'esempio del Centauro ha valore di consueto ammonimento. Se un'ubriacatura autentica danneggia l'innamorato, la simulazione potrà invece essergli di aiuto, perché un presunto annebbiamento alcolico giustificherebbe manifestazioni di interessamento troppo audaci. Consigli corrispondenti sono rivolti all'altro sesso nel libro III. Mangiare troppo non fa fare certo bella figura a una giovane donna, ma bere parecchio è assai meno sconveniente, in quanto «Bacco si intende bene con il figlio di Venere»; questo, almeno, finché le gambe non vacillano e non si vede doppio. Una donna all'ultimo stadio dell'ubriachezza rappresenta uno spettacolo indecente ed è meritevole – conclude Ovidio con sorprendente ineleganza imputabile alla mentalità antica – che un uomo approfitti di lei.

Senza la forma didascalica, vari di questi concetti tornano nel finale dei *Rimedi d'amore*. Il vino prepara all'amore, a patto però di non eccedere nel bere fino a intorpidire il desiderio: il vento alimenta il fuoco, ma un turbine violento può soffocarlo. In modo insolito il poeta consiglia di bere fino a cancellare ogni preoccupazione oppure di astenersi, perché la via di mezzo può costituire un pericolo. L'astensione qui ventilata come possibilità segnerà la solitudine degli ultimi anni: in due passi delle *Lettere dal Ponto* Ovidio afferma di non trascorrere le serate bevendo. Le note più malinconiche sul vino risuonano però in un'altra poesia dell'esilio, l'elegia delle *Tristezze* dedicata a Bacco in occasione dei Liberalia. Ovidio qui esprime lo struggimento di non poter partecipare alla festa nella capitale cantando le lodi del dio; a Bacco chiede di intercedere, piegando con la propria potenza il potere anch'esso divino del *princeps* che lo tiene relegato sul Mar Nero, mentre gli amici sono invitati a brindare a un auspicato ritorno che il lettore sa non

essere mai avvenuto[9].

Anacreonte nell’epigramma e le *Anacreontiche*

Anche se la sua superiorità nel collegare la signoria di Dioniso e quella di Eros è indiscussa, da una certa tradizione Anacreonte è stato considerato più come personaggio che come artista: un personaggio dalle caratteristiche comiche dedito al simposio, o per meglio dire all’ubriachezza, e al sesso. Quattro epigrammi dell’*Antologia Planudea*, la raccolta che costituisce oggi il libro XVI della *Palatina*, sono ispirati a una statua che lo raffigura come un vecchio ebbro, con sguardo perso nel vuoto e gambe molli; nel testo più feroce Leonida di Taranto vedendolo così malconcio invoca il padre Dioniso perché aiuti il suo fedele a restare in piedi. Il libro VII della *Palatina* contiene una serie di epigrammi funerari dedicati al lirico di Teo. In uno di essi, forse di Simonide, l’epigrammista augura che una vite cresca sulla sua tomba per fargli compagnia; Anacreonte con tripletta di aggettivi in un unico verso è definito «amante del vino puro», «appesantito per il vino», «amante della baldoria». In un altro di questi epigrammi, composto da Antipatro di Sidone in forma di epitafio, Anacreonte stesso si rivolge a chi passi davanti alla sua tomba, chiedendogli una libagione perché le sue ossa gioiscano nel sentirsi bagnate di vino: così anche da morto potrà conservare il grande sodalizio con Dioniso. In un successivo componimento dello stesso autore l’epitafio recita «Qui dormono il cigno di Teo e la purissima follia dei fanciulli», dove l’aggettivo riferito alla celebrata pederastia allude al vino non miscelato. In un epigramma di Giuliano prefetto di Egitto, datato dunque alle soglie della letteratura bizantina, la figura del grande lirico è soltanto un pretesto per una facile morale edonistica. I distici qui sono costruiti a botta e risposta: un passante rivolto alla tomba rinfaccia al poeta di aver bevuto ed essere così defunto; dalla tomba Anacreonte replica che però si è goduto la vita e l’interlocutore, anche se astemio, scenderà a sua volta nell’Ade. Si può aggiungere che la notizia aneddotica sulla sua fine, nata dal gusto per l’ironia tragica e riferita da Valerio Massimo, vuole che Anacreonte sia morto soffocato da un acino d’uva.

Al lirico di Teo fu anche attribuita una raccolta di componimenti in realtà successivi di secoli, in quanto databili tra l’età ellenistica e quella bizantina: le cosiddette *Anacreontiche*. Esse ripercorrono luoghi comuni già antichi e raccolgono un campionario esemplare di quelli legati al vino: l’elogio a Dioniso, la danza come conseguenza della bevuta, il tema del *lathikēdē´s*. Quest’ultimo in un testo è collegato all’epiteto del dio, o suo nome alternativo, «Lieo». Risultano apprezzabili nella raccolta persino le note più ingenue, come nel caso della sentenza «è molto meglio giacere ubriaco che morto» o del ragionamento inoppugnabile in una lirica che sarà ricordata nel Medioevo dai *Carmina*

Burana:

La terra beve
e gli alberi bevono la terra;
il mare beve i fiumi,
il sole beve il mare
e la luna beve il sole:
e voi, amici, perché mi fate guerra,
se anch'io ho voglia di bere?

Tra i piaceri elargiti dal dono di Dioniso, quelli amorosi hanno una posizione di rilievo. Il rimprovero al maestro che ha spiegato conoscenze inutili invece di insegnare «a bere vino e a giocare con l'aurea Afrodite» non coinvolge in modo particolare il lettore; altrove però si afferma, con una formula piuttosto concettosa ma simpatica, che miscelando la poesia di Anacreonte, Saffo e Pindaro si otterrebbe un vino tale da costituire la gioia di Dioniso, Afrodite ed Eros. Due componimenti sono caratterizzati dal ritornello «voglio, voglio impazzire»: in uno il riferimento è alla bevuta *amystí* (senza prendere fiato); nell'altro lo smarrimento della ragione è cercato e raggiunto attraverso il vino, il profumo e la donna. Questo motivo della deliberata pazzia è piuttosto raro: alle due *Anacreontiche* possono essere accostati un canto conviviale sopravvissuto, per l'esortazione «con me folle sii folle, con me saggio sii saggio», e un anonimo epigramma del libro XII della *Palatina* basato sulla metafora della guerra d'amore: «Ho bevuto pura follia; fortemente ubriaco di parole / mi incammino armato di grande stoltezza».

L'*Anacreontica* 50, in particolare, costituisce una *summa* dei principali temi della poesia enofila e merita pertanto una menzione integrale, con l'omissione soltanto della lacunosa prima strofa:

Quando bevo il vino,
problemi e preoccupazioni
volano via là dove
il vento batte le onde;
quando bevo il vino,
Bacco che ama il suono della lira
mi rende ubriaco e felice
nella stagione ricca di fiori;
quando bevo il vino,
intreccio corone di fiori,

me le metto sul capo

e canto le gioie della vita tranquilla;

quando bevo il vino,

il corpo bagnato di unguenti odorosi,

stringo nelle mie braccia una fanciulla

e canto le canzoni di Afrodite;

quando bevo il vino,

le coppe ricurve

mi liberano la mente

e mi godo la compagnia dei fanciulli;

quando bevo il vino,

è solo il vino il mio guadagno:

con il vino sopporterò anche la morte,

l'ultimo dei mali[10].

---

[1] *Corpus paroemiographorum Graecorum*: Apostolio 12.42, 4.58, 12.2. Terenzio, *Eunuco* 732. Aristotele, *Sull'ubriachezza* fr. 11 Ross. *AP* 11.414 (Edilo?), 10.112: *Antologia Latina* 1499.

[2] Solone fr. 26 West. Per simposio e amore in Alceo: fr. 368 Voigt. Anacreonte frr. 14, 38, 65, 93, 107, 108, 94, 131 Gentili. Per il fr. 131 cfr. Virgilio, *Eneide* 1.749; Eliodoro, *Etiopiche* 7.27; Plauto, *Truculento* 43-45.

[3] *AP* 12.135 (Asclepiade), 134 (Callimaco). Marziale, *Epigrammi* 1.106. *AP* 12.50 (Asclepiade), 49 (Meleagro): Alceo fr. 346 Voigt.

[4] Teocrito, *Idilli* 7.63-70. Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte* 2.3. Eliodoro, *Etiopiche* 3.10. Apuleio, *Metamorfosi* 4.11.

[5] Ione di Chio frr. 90 e 86 Leurini. Euripide, *Ciclope* 168-172. Aristofane, *Cavalieri* 354-355; *Donne all'assemblea* 948; frr. 334 e 613 Kassel-Austin. Euripide, *Baccanti* 773. Terenzio, *La suocera* 138-140. Orazio, *Odi* 3.18.6-7; *Epistole* 1.15.16-21. Plinio, *Storia naturale* 14.142. Plauto, *Asinaria* 624. Pseudo-Luciano, *Lucio o L'asino* 7-8. Apuleio, *Metamorfosi* 2.11-17, 10.22. Platone, *Simposio* 176e-177e. Senofonte, *Simposio* 3.1, 8.1-2, 8.41, 9.2-7.

[6] Nonno, *Dionisiache* 12.363-393: cfr. Nemesiano, *Egloghe* 3.41-57. Nonno, *Dionisiache* 16.252-265; 48.573-651, 875-878; 42.23-123.

[7] Tibullo, *Elegie* 1.6.27-28; 1.2.1-4 (Delia segregata); 1.5.37-38; 1.1.10 e 24 (vita in campagna); 1.10.18-21, 47-8; 2.1.3-4 (invocazione a Bacco), 45-46 (scoperta del vino); 1.5.21-24 (Delia e i lavori agricoli); 2.5.85-88 (per la nascita di Messalino); 1.7.35-42 (per il compleanno di Messalla; citati 39-42); a confronto 1.6.19-20 e 1.10.31-32 (Ovidio, *Amori* 2.5.17-18; *Lettere di eroine* 17.87-88).

[8] Properzio, *Elegie* 1.3 (citati vv. 9 e 14); 2.29.1-10; 2.15.41-46; 3.5.19-22; 4.8.29-32, 37-38, 53-62; 3.10.29-32 (compleanno di Cinzia); 3.8.1-4 (Cinzia irata); 2.33.25-40; 4.7.36 (veleno nel vino); 3.17.1-20, 37-40.

[9] *Corpus Tibullianum* 3.6.3-4, 19-22, 57-62. Ovidio, *Amori* 1.6.59-60 ("canto davanti alla porta chiusa"); 3.1.17 (accusa della Tragedia); 1.4.20, 29-32, 51-54; 2.11(12).47-49 (Corinna tornata dal viaggio per mare); *Arte di amare* 1.229-246, 565-576, 589-594, 597-600; 3.761-766; *Rimedi d'amore* 803-810; *Lettere dal Ponto* 1.5.45, 4.2.41; *Tristezze*

5.3.1-6, 45-48.

[10] *AP* 16: oltre a 306 (Leonida di Taranto) anche 307-309; 7.23-30; citati 24 (Simonide?), 26 e 30 (Antipatro di Sidone), 33 (Giuliano prefetto d'Egitto). Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili* 9.12.8. *Anacreontiche* (oltre alla 50, citata) 9 e 12 («voglio impazzire»: cfr. *Carmina convivalia Attica* 19 Fabbro, *AP* 12.115), 20 (miscela di poesia), 21 («La terra beve»), 48 («è meglio giacere»), 49 (Lieo), 52 (rimprovero al maestro).

Il vino nell’epigramma

Gli incroci della *Palatina*

Con il personaggio del convitato sospiroso o lacrimoso, Callimaco e Asclepiade nel libro XII dell'*Antologia Palatina* mostrano come l'epigramma interpreti in chiave erotica il grande tema "vino e verità". Un'altra dimostrazione è offerta da Meleagro in un componimento conservato nello stesso libro: dichiarandosi pronto a sopportare lo sfrenato strapotere di Dioniso, il quale ancora l'ha legato e lo porta via come un prigioniero supplice, il poeta attraverso una metafora coniata da Anacreonte vede nel dio colui che regge con briglie il suo cuore; aggiunge che Dioniso è infido e traditore perché impone che i suoi riti misterici rimangano ignoti ai non iniziati, ma nel contempo svela i segreti sentimentali della propria vittima. L'intreccio con l'amore e la verità è uno dei tanti significati del vino che è possibile trovare nell'epigramma greco, significati resi, anzi, innumerevoli dal gioco delle varianti. Tutti i *topoi* poetici sull'argomento vengono di fatto accolti da questo genere letterario, che è pertanto il più strettamente collegato al vino, e in merito a quest'ultimo i percorsi di lettura possibili nell'*Antologia Palatina* si incrociano continuamente. Callimaco, per esempio, escogita una notevole variante di *paraklausíthyron* ("canto davanti alla porta chiusa"). Dal vino puro e da Eros l'io poetico è stato costretto alla colpa: il primo l'agitava interiormente, il secondo lo trascinava; la colpa in questione non consiste però nell'aver battuto con insistenza alla porta per farsi aprire, bensì nell'averla baciata perché non era possibile arrivare più vicino di così alle labbra del giovane amato. Riprendendolo da Anacreonte, Posidippo ribalta il combattimento con Eros. Il lirico di Teo si batteva nel simposio contro il feroce dio sconfiggendolo con il vino, considerato invece dall'epigrammista alla stregua di un nemico: Posidippo sa di essere in grado di respingere gli assalti di Eros soltanto da sobrio, così come è lucidamente consapevole di essere destinato alla sconfitta se attaccato quando si trova in stato di ebbrezza.

Va da sé che la tensione all'acutezza non può dare sempre i migliori risultati e inevitabilmente vari epigrammi risultano insipidi, come quello in cui Marco Argentario fa risaltare il contrasto fra piaceri della carne e piaceri dello spirito risolvendolo a indubbio favore dei primi. Una volta morti, considera l'epigrammista, si finirà sottoterra, privi delle gioie della vita; pertanto si beva con gusto e si stringa a sé una femmina ben fatta: che senso ha concentrarsi sulla sapienza se anche i più grandi pensatori sono adesso ombre nell'aldilà? Tra gli epigrammi dedicati al vino e agli aspetti connessi sono comunque moltissimi quelli che si segnalano per efficacia artistica. Perlustrandoli si ha modo di menzionare più volte Meleagro di Gadara, autore dell'antologia che costituiva il nucleo

originario della futura *Palatina* e poeta di definita personalità. Suo è il componimento 49 del libro XII, già citato, sul vino *lathikēdē´s* che placa la fiamma del desiderio. Altrove, raggiunta l'età avanzata di chi si deve limitare a osservare e rimpiangere, il poeta riflette sugli amori di un uomo giovane e del suo ragazzo, spettacolo gradevole come la miscela di vino con il miele: in metafora la coppia costituisce «l'immortale enomele di Cipride».

Meleagro oscilla con grazia tra efebi e belle donne; Stratone di Sardi invece, autore di buona parte del libro XII dedicato alla *Musa puerilis*, è autorità indiscussa nell'epigramma erotico omosessuale. Anacreonte è sempre il modello di partenza, implicitamente dichiarato quando Stratone ammonisce i lettori a non cercare nei suoi versi racconti mitologici, ma a essere pronti a trovarvi Bacco e il dolce Amore unito alle Grazie. Muovendo da qui, egli presenta ciò che maggiormente caratterizza l'epigramma nella sua vita millenaria: variazioni sul tema. I seguenti sono due esempi indicativi. Il potere dell'amore è irresistibile come quello del vino; perciò il padrone di casa, se non vuole essere geloso dei compagni, dovrà evitare servitori troppo graziosi. Dopo aver bevuto fino a vedere doppio, il poeta ha ottenuto il risultato di sdoppiare anche pensieri e sentimenti, potendo provare vivo interesse contemporaneamente per il coppiere incaricato del vino e per il ragazzo addetto a versare l'acqua. È notevole anche la personalità di Antipatro di Tessalonica, il quale nell'epigramma 305 del libro IX racconta la propria conversione al vino, riscatto di un passato astemio, evocando anche il nesso con l'amore. Addormentatosi dopo aver bevuto in abbondanza acqua pura come suo solito, ha visto apparirgli in sogno il dio Dioniso che ha pronunciato parole inquietanti: Antipatro dorme «il sonno di coloro che sono invisi ad Afrodite»; si regoli dunque per il meglio, oppure si attenda il peggio ricordando come è finito il casto Ippolito, punito dalla dea dell'amore perché disprezzava le sue gioie. Da allora, conclude l'autore, l'acqua non è mai più stata un piacere per lui.

Nonostante la tendenza alla ripetitività, l'accostamento tra il dono di Dioniso e la potenza del desiderio erotico può comparire nell'epigramma in forme rare, ricercate e talvolta singolarmente vicine alla sensibilità poetica moderna. Un testo di Agazia inquadra una scena campestre di pigiatura dell'uva appena vendemmiata: scena tutt'altro che frequente nella letteratura greca in assenza di personaggi mitologici, fatta eccezione per una particolareggiata pagina del *Dafni e Cloe* di Longo. Nei versi di Agazia i presenti, già riscaldati da una generosa bevuta di mosto, restano d'un tratto incantati alla vista di una bellezza femminile curva sul tino: «non ci fu nessuno di noi / che non fosse sconfitto da Bacco e Afrodite»; tutti infelici, benché il liquore di Dioniso ruscellasse ai loro piedi, perché presi in giro con vane speranze dalla forza del desiderio. È di Giuliano prefetto d'Egitto un lambiccato componimento in dimetri catalettici pervenuto attraverso la

Planudea. Intrecciando una corona, fra le rose il poeta ha trovato Amore; l'ha preso per le ali, l'ha intinto nel vino e bevuto; e ora quello, dentro di lui, con le ali gli fa il solletico. In uno straordinario epigramma composto da Edilo, il 199 del libro V, il vino è stato adoperato come arma di seduzione. Nicagora ha fatto bere la vergine Aglaonice finché, un brindisi dopo l'altro, la ragazza ha perso consapevolezza di sé, concedendosi alle brame dell'innamorato; ora, accanto a lei ancora addormentata, i suoi indumenti profumati sparsi a terra sono offerte dedicate ad Afrodite. Il vino, nominato all'inizio, appare responsabile di quanto accaduto: i brindisi sono definiti «ingannevoli» perché hanno ubriacato la ragazza senza che lei se ne rendesse conto. Le vesti sono anche «umide spoglie dei desideri virginali» e «testimonianza del sonno che l'ha presa e degli atti violenti»: il termine militare che indica le spoglie o il bottino di guerra mostra come, prima di cedere, Aglaonice abbia lottato per difendersi. Al lettore, che avverte un'indefinibile sensazione di malinconia, viene suggerito che la ragazza avrebbe voluto perdere la verginità in modo più romantico: insieme ai vestiti, le sono stati strappati i più teneri e fragili sogni[1].

Altri brindisi

Riportano ai temi amorosi anche i brindisi, occasioni per manifestare i propri sentimenti in forma, per così dire, pubblica, ossia davanti a tutti i partecipanti al simposio o convito. Un esempio illustre della *Palatina* è stato composto da Callimaco. «Versa e ripeti: “A Diocle”. In queste coppe sacre / da bere alla sua salute l’acqua non entra»: a un ragazzo che merita attenzione esclusiva il poeta offre vino non allungato. Sono altrettanto rappresentativi due epigrammi consecutivi nel libro V, in ciascuno dei quali Meleagro celebra un triplice brindisi per Eliodora. Nel primo l’amata sembra perduta; il giorno precedente era ancora con lui e adesso è passata a un altro uomo. Il vino richiesto è puro: Meleagro dichiara di miscelarlo piuttosto con il dolce nome della donna, come per ottenere un enomele consolatorio. Il poeta chiede, inoltre, di porgli sul capo una corona di fiori vecchi, evidentemente la stessa che portava al convito del giorno prima, quando si trovava ancora in compagnia di Eliodora; la rosa della corona, sgocciolando profumo, sembra piangere perché l’amata si stringe adesso a un altro. Nel secondo epigramma, invece, il poeta appare felicemente corrisposto. Il vino adoperato è sempre schietto e la miscela è ancora ottenuta con il nome stesso di Eliodora; il brindisi è triplice, perché la donna per eloquenza e dolcezza della voce è posta sullo stesso piano della divina Persuasione, di Afrodite e delle Grazie.

L’aggiunta di un numero al brindisi, come in quelli di Meleagro, è assai ricorrente. Marco Argentario chiede al servitore di attingergli dal cratere dieci “ciati” per bere alla salute di Lisidice e versargliene invece soltanto uno nella coppa da alzare per Eufrante. Dunque, il bevitore ama Lisidice più dell’altra? Può giurarlo sullo stesso Dioniso che sta bevendo: Eufrante da sola vale dieci altre donne per lui, come la luce della luna splende più di innumerevoli stelle. Marziale testimonia il sistema di rendere ancora più personale la dedica della bevuta vuotando un numero di coppe corrispondente a quello delle lettere che formano il nome del destinatario: in un epigramma chiede sei coppe di Falerno per Laevia, sette per Iustina, cinque per Lycas, quattro per Lyde e tre per Ida. La pratica di brindare *ad numerum*, comunque, non resta limitata all’ambito erotico, come dimostra lo stesso Marziale con auguri a due cari amici o rivolgendosi persino all’imperatore Domiziano: sei misure per *Caesar*, dieci per *Domitianus*, altrettante per *Sarmaticus*. L’aritmetica conviviale conosceva da tempo numerose varianti: nell’ode 19 del libro III Orazio afferma che il numero ideale di coppe può coincidere con quello delle Grazie o anche con quello delle Muse. Il collegamento più interessante rimanda alla tradizione popolare di accamparsi sulle rive del Tevere per darsi buon tempo in occasione della festa

di Anna Perenna: nei *Fasti* di Ovidio i bevitori si augurano tanti anni di vita futura quante sono le coppe vuotate, con il risultato che qualcuno si beve l'età dell'anzianissimo Nestore e qualche donna raggiunge la longevità della decrepita Sibilla.

Esempi di brindisi di età ellenistica sono offerti dagli *Idilli* di Teocrito. Nell'*Incantatrice*, narrando alla dea Selene la propria passione, Simeta ricorda che il suo amante ha rivelato l'esistenza di una nuova fiamma durante il simposio, facendosi versare vino schietto in onore di Eros. Nell'idillio 14 Eschine racconta di essere stato lasciato dall'amante in occasione di un banchetto in campagna: quando si decide che ciascuno dedicherà un brindisi con vino puro, il silenzio di Cinisca dimostra il suo amore per un altro. La versione erotica del brindisi era però conosciuta anche prima degli alessandrini: Ipponatte tratteggia con sarcasmo la grossolanità del suo nemico Bupalo, il quale brinda all'amante con un secchio solitamente adoperato per contenere burro e viene da lei ricambiato con la stessa misura. Nelle riunioni conviviali degli Spartiati, invece, non si usava brindare: al proposito è esplicita la testimonianza della parte sopravvissuta di un'elegia di Crizia. A quanto pare, nella *polis* austera per eccellenza si riteneva disdicevole l'usanza soprattutto perché il passaggio della coppa di mano in mano induceva a bere molto più del necessario. Il modo di bere spartano è qui elogiato da Crizia in quanto equilibrato, benefico per il corpo e rasserenante per lo spirito, adatto per sostenere le fatiche amatorie e per procurarsi un dolce sonno, gradito a Igea e a Sobietà[2].

Le coppe e le labbra

L'indispensabilità delle coppe durante le riunioni conviviali ha comportato una presenza non trascurabile in letteratura. Ateneo dedica a esse il libro XI dei *Deipnosofisti*, elencandone più di cento tipi. Un epigramma della *Palatina* è addirittura impostato in forma di elogio di argille ottime per fabbricare il necessario per bere; in un altro si constata come a Diodoro Zona, originario di Sardi, bastasse bere in una coppa proveniente dalla terra d'origine per essere colto da improvvisa nostalgia. In un componimento già attribuito ad Anacreonte e compreso nella *Palatina* pur non presentandosi in distici elegiaci, con spiritosa invocazione a Efesto il poeta chiede non un'armatura come quella preparata per Achille, bensì una coppa d'argento su cui siano istoriati viti, grappoli e il dio Dioniso che libera dalle sofferenze. Edilo, invece, descrive un calice o boccale ingegnoso, opera dello studioso di ingegneria idraulica Ctesibio e custodito in Egitto nel tempio di Arsinoe. A forma di corno rovesciato, con un forellino regolabile dal quale il vino zampillava direttamente in gola, raffigurava l'aspetto grottesco del dio egizio Bes, il quale sembrava danzare tenendo in mano una tromba; questa suonava quando si apriva il passaggio per lo zampillo.

Più volte la coppa è al centro dell'epigramma per una forma di manifestazione mediata del desiderio erotico. Meleagro invidia quella da cui beve l'amata Zenofila, perché ha la fortuna di venire a contatto con lei, e si augura di provare lo stesso destino: come Zenofila beve il vino dalla coppa senza staccare le labbra, così il poeta vorrebbe che, incollate alle sue, le labbra della donna gli succhiassero l'anima in un unico sorso. È assai simile a questo il componimento di Leonzio detto il Minotauro, rivolto a una coppa invitata al ruolo attivo di suggere la bocca della persona amata. La stessa arguzia poetica è proposta ancora da Meleagro in una variante astemia: attraverso il bacio dato a un bellissimo giovinetto, come un sorso d'acqua fresca in un giorno di calura estiva, si beve il miele della sua anima. Passando dalla persona amata all'amante, la coppa costituisce un veicolo di sentimenti e consente una forma di bacio indiretto in due tempi: un gioco allusivo del quale possono essere ritrovate numerose tracce nei secoli successivi, fino all'Ottocento. In un epigramma di questo filone, Agazia dapprima con affermazione sconcertante si dichiara non amante del vino, aggiungendo però di essere disposto a cambiare idea e lasciarsi convincere per via della coppa: se la donna del suo cuore vi avrà bevuto, anche il poeta compirà lo stesso gesto per posare le labbra dove sono state quelle dell'amata. Il motivo trattato da Agazia in modo così limpido è utilizzato da Paolo Silenziario in forma arzigogolata. Innamorato e ubriaco dopo un convivio, l'io poetico giunge sotto casa

dell’amata per decorare la porta con corone di fiori; lei non gli apre e dall’alto gli rovescia in testa coppe d’acqua; l’acqua però, invece di raffreddare l’innamorato, alimenta la sua focosa passione, perché attraverso la coppa si è trasmessa la fiamma che arde sulla bocca della donna.

Il motivo passa all’elegia. Ovidio nell’*Arte di amare* suggerisce all’innamorato di prendere per primo la coppa dopo che vi ha bevuto l’amata per porre le labbra sullo stesso punto del bordo facendosi vedere da lei; nelle *Lettere di eroine* si viene a sapere che un tale accorgimento avrebbe già fatto parte della tecnica di seduzione messa in atto da Paride a danno di Elena. Fra tutte le opere dell’antichità, la scena più particolareggiata sull’argomento può essere trovata in un romanzo, la *Storia di Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio. Dopo un primo rassicurante successo il protagonista, al pranzo successivo, riprende il corteggiamento della ragazza per la quale arde d’amore. Il fedele servitore Satiro scambia appositamente le coppe già usate dai due e Clitofonte si premura di bere dalla stessa parte dell’amata, come per cogliere un suo bacio; Leucippe vede e apprezza. A questo punto Satiro scambia nuovamente le coppe e Clitofonte con profonda soddisfazione può constatare che la ragazza si comporta nello stesso modo. Poiché il servo ripete ancora la manovra – conclude la voce narrante del protagonista maschile –, i due possono a lungo scambiarsi «brindisi di baci»[3].

Fuoco nel fuoco

La quantità di varianti esperite in centinaia di epigrammi – e centinaia di anni: non va dimenticato come il genere letterario documentato nella ricca forma antologica della *Palatina* attraversi i secoli, dagli alessandrini agli inizi della letteratura bizantina – fa sì che alcuni temi portanti riaffiorino anche in componimenti nei quali non rivestono un ruolo primario. In un epigramma a metà tra la confessione e l'epitafio Meleagro, malconcio per le ferite d'amore e consumato dalla passione per gli efebi, rivolgendosi a un amico o ex amante chiede che l'urna contenente le sue ceneri prima di essere seppellita sia ubriacata di vino puro e corredata di una dedica: «Dono di Eros per Ade». L'ammiccamento al racconto omerico dei riti funebri per Patroclo, durante i quali Achille bagna ripetutamente di vino il terreno presso la pira, sostiene qui il ricorso al vino come *trait d'union* per accostare amore e morte. Più di sfuggita, Marco Argentario definisce, tra l'altro, «iniziatrice splendida degli amanti» la bottiglia dedicata ad Afrodite e, nel rivolgersi a un'altra bottiglia, gioca sugli epiteti per lasciare inizialmente l'illusione di complimenti indirizzati a una donna. Al proposito torna in nuova forma l'antico precetto di un equilibrio che eviti pericolosi eccessi. «La migliore misura di Bacco è ciò che non è né troppo né pochissimo: / il vino può essere causa di dolore o di follia», afferma Eveno; unito a tre parti d'acqua, infatti, il vino procura gioia ed è «perfettamente adatto alle stanze d'amore»; se invece la miscela è troppo forte, «si allontana dagli Amori / e fa sprofondare in un sonno simile a quello della morte».

Altre volte nella *Palatina* l'intreccio fra il dono di Dioniso e le conseguenze della potenza di Eros è segnato dall'immagine del fuoco. Nato dall'incenerimento della madre Semele, che aveva preteso di poter ammirare Zeus in tutto il suo fulgore, Dioniso ama la fiamma che brucia nell'*eros*: così afferma Meleagro nell'epigramma 119 del libro XII. In un precedente componimento dello stesso libro Meleagro si rivolge ai compagni di bevuta raccontando come, appena sbarcato, quando poteva credersi salvo dai rischi della navigazione, abbia visto il ragazzo che l'ha incendiato di desiderio; adesso, quasi un Odisseo schiavo d'amore che al posto di Zeus invoca Eros come protettore degli ospiti, folleggia tra i simpoti «con l'animo carico non di vino, bensì di fuoco». Sempre il poeta di Gadara inserisce nel gioco poetico l'elemento dell'acqua, riagganciandosi a un'aggiunta poco nota del mito, presente anche nelle *Baccanti* di Euripide: Dioniso non ancora nato sarebbe finito arso con il corpo della madre, se le ninfe non avessero versato acqua sopra di lui. Perciò, afferma Meleagro identificando il dio con la bevanda, Dioniso annacquato è amabile; non permettendogli invece di miscelarsi, si assumerebbe fuoco vivo.

Introdotto da Meleagro, il motivo del calore fisico-erotico insito nella bevanda e nella bevuta simposiale vivrà nell’epigramma: la fiamma che brucia Stratone è alimentata dal ragazzo bramato, ma è stata accesa dalle coppe vuotate; Enomao si chiede a che pro incidere Eros su una coppa, dal momento che per incendiare un cuore basta il vino: «non aggiungere fuoco al fuoco», conclude con espressione che nell’origine proverbiale indicava la disgrazia raddoppiata. Anche l’elegia latina recepisce l’intensa immagine. Nella fantasia poetica di Ovidio, Paride rivolgendosi per lettera a Elena ricorda l’inizio del loro amore: il principe troiano, ospite di Menelao, già conquistato dalla donna ha tentato invano di spegnere nel vino la fiamma; questa, al contrario, prendeva maggior vigore, al punto che l’ubriachezza «era fuoco nel fuoco». Risulta ancor più efficace la concentrazione di raffinata retorica raggiunta sempre da Ovidio nell’*Arte di amare*, quando il poeta indica il motivo per cui spesso ai conviti le donne hanno saputo cogliere conquiste: *Venus in vinis ignis in igne fuit* («Venere nei vini fu come fuoco nel fuoco»)[4].

Il simposio e il *carpe diem*

La poesia di Alceo, Teognide e Anacreonte nasce in riferimento all'ambito del simposio, nel quale avviene l'esecuzione da parte dell'autore. Al simposio erano legati anche tutti quei testi, in massima parte perduti, nati in forma di improvvisazioni o variazioni e adattamenti: gli *skolia*. Le conoscenze moderne al proposito si limitano a venticinque canzoni conviviali cantate nel libro XV dei *Deipnosofisti* e talvolta citate in altre opere (come l'*Armodio*, menzionato nelle *Vespe* di Aristofane). Con il progressivo declino della fase orale della letteratura greca, il simposio perde poi la specifica funzione di luogo destinato alla *performance* poetica e il suo momento più importante consisterà non più nella pubblica presentazione di un'opera letteraria, bensì in uno spettacolo di monologo teatrale o di pantomimo, oppure in una gara di abilità come quella del còttabo o di prontezza intellettuale come la risoluzione di un indovinello. Così gli epigrammi ellenistici non vengono più recitati a un uditorio, ma sono pubblicati su papiro per la lettura dei cultori del genere. Eppure l'elemento conviviale non sparisce; anzi, i temi collegati all'antico simposio continueranno a essere presenti fino agli epigrammi più tardi, risalenti al VI secolo, epoca in cui convenzionalmente si chiude la letteratura greca antica e ha inizio quella bizantina.

Le caratteristiche del simposio che risultano dalla *Palatina* coincidono con quelle tradizionali senza rilevanti distinzioni riferibili all'epoca degli autori. Onesto richiama alla moderazione: il modo più gradevole di bere è di farlo nella misura voluta, fonte di ogni gioia. Chi costringe a eccessi controvoglia commette violenza – è *hybristḗs* – sia contro il vino, perché in questi casi, appena possibile, il simpota sazio rovescia a terra di nascosto la coppa; sia contro il bevitore, il quale rischia di finire anzitempo a vedere tutt'altro liquido, l'acqua dei fiumi d'oltretomba. Già nella silloge teognidea si affermava che sono situazioni altrettanto sconvenienti quella di chi è brillo in mezzo ai sobri e quella opposta; il principio torna in un distico di Luciano, in cui l'autocontrollo finisce con il far sembrare fuori di sé l'unico che non partecipa all'ebbrezza generale. Lucillio biasima i conviti nei quali i partecipanti credono di allietare e invece affliggono i presenti declamando composizioni poetiche (di valore ben inferiore, bisogna intendere, a quelle dei simposi antichi); neanche in questo caso il tema contrasta con la tradizione, perché si richiama al criterio di serena armonia di cui tutti gli invitati devono fruire. L'argomento era caro a questo epigrammista. Altrove, infatti, Lucillio rinfaccia a un tale di averlo invitato per poi servirgli una bistecca cruda e un vino più crudo della bistecca e per infliggergli una cascata di versi; oppure si riferisce ai pedanti chiacchieroni che, anziché bere e dire battute

spiritose, si sfidano a colpi di citazioni omeriche; o, ancora, prende per bersaglio i verseggiatori che rimandano a casa digiuni gli ospiti dopo aver fatto loro sorbire i propri presunti capolavori. L'abitudine si diffuse a Roma, come si può leggere in Marziale: due suoi epigrammi intendono colpire un certo Ligurino, un poetastro che intervallava le portate, pur apprezzabili, con declamazioni personali tali che l'ospite avrebbe preferito poter digiunare nel silenzio.

Ancora sulle caratteristiche del simposio non va trascurato un distico di Antimedonte: «Uomini di sera, quando beviamo; ma quando arriva l'alba / ci risvegliamo animali feroci gli uni contro gli altri». Il contrasto fra notte e giorno, parallelo a quello fra ubriachezza e sobrietà, prende di solito altre direzioni: in un epigramma di Marziale un amico del poeta, una volta tornato lucido, non mantiene le promesse pronunciate nelle ore di ebbrezza notturna. Allo stesso modo l'opinione prevalente metteva piuttosto in guardia dal ritenere amici quelli che si frequentano soltanto nei banchetti: così insegna Seneca in un passo delle *Lettere a Lucilio*. Per Antimedonte, al contrario, il simposio svolge una funzione civilizzatrice e l'uso della bevanda di Dioniso distingue l'uomo dalle belve.

Nella *Palatina* alla riunione conviviale si ricollega spesso l'invito a godere la vita per contrastare la fuga del tempo, concetto che nell'uso riceve la definizione, tratta da Orazio, di *carpe diem*. Godere oggi, perché la vera vita coincide con il piacere e il domani è ignoto a tutti: la sintesi è di Pallada, il quale chiama a sé danze, corone e donne e al primo posto Lieo, il vino «che scioglie» liberando non solo dai grandi dolori, ma anche dagli innumerevoli e logoranti piccoli fastidi di ogni giorno. Continuano così a essere affermate le prerogative del vino *lathikēdē´s*. Ancora Pallada ammonisce che, sebbene lo stesso destino attenda tutti, il giorno della morte è sconosciuto e oggi potrebbe essere l'ultimo per ciascuno di noi; sapendo ciò, è opportuno tenere fra le mani Bacco «che fa dimenticare la morte», godere delle gioie di Afrodite «trascinando giorno per giorno la vita» e lasciare che di tutto il resto si occupi la sorte. Antifane considera che la vita è comunque breve, anche se si raggiunge la vecchiaia afflitta dalla privazione dei piaceri, e tanto più breve è la giovinezza, durante la quale, quindi, non ci si deve porre limiti con canti, amori e brindisi. Altrove l'epigrammista biasima l'avaro, destinato a morire senza aver mai apprezzato le gioie del simposio, e in un terzo componimento ribadisce la considerazione: l'uomo insensibile ai piaceri, colui che se ne astiene per tirchieria finendo così con l'accumulare ricchezze a beneficio degli eredi, è già morto. Stratone invita un amico a bere e amare i fanciulli perché non sempre ciò sarà possibile: ci si cinga adesso la fronte con corone floreali e ci si profumi, prima che gli altri portino fiori e versino unguenti sulla nostra tomba; si infradicino adesso le ossa di vino, prima che sottoterra siano bagnate

dall’acqua piovana.

Una nota diversa è portata dall’epigrammista Apollonide, il quale parte da un’esortazione al bere proveniente a modo di sveglia dalla coppa stessa: basta con il sonno, troppo simile alla morte; si frequenti Bacco senza risparmio, finché le gambe non vacilleranno. In Polemone il *carpe diem* è sottolineato con un concreto *memento mori*: un teschio ammonisce a non perdere il poco tempo a disposizione e a godersi la vita. L’impostazione sorprende, ma già Erodoto racconta che al termine dei più sfarzosi pranzi degli Egizi veniva portata nella sala una bara contenente un realistico cadavere di legno, monito con il quale ciascuno dei convitati era esortato a bere e ad apprezzare i piaceri della vita; una messinscena simile è organizzata da Trimalcione nel *Satyricon* con uno scheletro d’argento. Un risultato analogo, benché involontario, era ottenuto nella piccola sala da pranzo detta «la buca» ricordata da Marziale. Da lì, infatti, si vedeva il mausoleo imperiale: quando il convitato si sdraiava e, coronato di fiori e profumato, cominciava a bere, sembrava che il divo Augusto in persona gli ordinasse di ricordarsi della morte. «Bevi e sii felice», incomincia splendidamente nella *Palatina* l’epigramma di un anonimo: il futuro è sconosciuto e conviene assaporare il meglio del presente, senza peraltro macchiarsi di egoismo. Il *carpe diem* in definitiva vorrebbe nascondere – e invece svela – l’angoscia del vivere, contro la quale l’uomo greco cerca rimedio nel dono di Dioniso. In un altro componimento anonimo si legge:

> Sono nato senza essere nulla; di nuovo sarò ciò che ero prima;
>
> nulla e poi nulla è la stirpe dei mortali.
>
> Ma preparami presto la sorgente che ama i piaceri di Dioniso:
>
> è proprio questo il rimedio (*phármakon*) antidoto dei mali[5].

«Componi, Edilo»

Oltre a celebrare con entusiasmo il simposio, pensando a quanto sia bello stare lì mentre altri faticano nelle vigne o concependo la riunione stessa alla stregua di un combattimento in cui vince chi beve di più, in altri epigrammi custoditi dalla *Palatina* il console onorario Macedonio esalta la potenza del vino. Un medico, visitando il poeta malato, gli raccomanda di bere acqua e il paziente si domanda se nessuno abbia insegnato a quell'incompetente che Omero definisce il vino «forza dei mortali»: l'effetto è ottenuto, anche se la citazione dall'*Iliade* è parecchio libera. Altrove l'epigrammista sembra ricordare l'antico passo di Bacchilide in cui grandi speranze sorgono nel cuore dei bevitori: appena scolato un cratere di vino, egli sarà in grado persino di lottare contro i Giganti e di non temere tempeste e fulmini, perché il dono del dio Lieo non si limita a sopire le sofferenze.

Antipatro di Tessalonica ribadisce come la forza eccezionale data dal vino si possa manifestare nella creatività. I veri poeti, Omero e Archiloco, vanno per lui celebrati con la miscela pronta nel cratere; si allontanino invece i poetucoli, miserevoli «bevitori d'acqua», convinti di saper comporre soltanto perché sfoggiano freddi preziosismi retorici: il liquido che essi attingono dalla fonte sacra è senza sapore. In un altro epigramma si legge una variante più elaborata ma meno incisiva: se Esiodo trovava ispirazione nell'acqua del monte Elicona, Antipatro preferisce cercarla nel vino italico servito da un bel coppiere che porta un nome simile, Elicone; questo vino scaturisce da una fonte «che meglio libera dalle preoccupazioni». Più diretto risulta Edilo, il quale attacca come Alceo:

> Beviamo! Forse nel vino potrei trovare qualcosa di nuovo,
>
> qualche verso leggero e dolce come il miele.
>
> Rovesciami sulla testa anfore di vino di Chio e dimmi: «Componi,
>
> Edilo». Odio vivere sobrio, senza far niente.

In un altro suo epigramma l'invito è rivolto a un tal Socle, il quale, vuotate anfore da quattro congi – tredici litri –, sa comporre buoni versi, senz'altro superiori a quelli del «Sicelide», ossia di Asclepiade, rivale di Edilo: «perciò, amico, scrivi e ubriacati». Può rientrare nel filone l'epigramma di Onesto in cui si attribuisce l'invenzione del dramma satiresco a un corteo bacchico in Sicione e si conclude pertanto con questa morale: «anche l'ubriaco insegna la saggezza ai cittadini». La stessa fonte di ispirazione di Edilo, espressa con sicurezza anche maggiore, si trova nel componimento di Marziale in cui il poeta invita il servo a mescolare vino e acqua in parti uguali e a riempirgli più spesso la coppa: «sobrio, non so scrivere nulla; se invece bevo, / mi verranno in aiuto quindici poeti». Il

vino poteva, d’altra parte, indurre a slanci poetici individui non particolarmente dotati: Ateneo nei *Deipnosofisti* ricorda il tarantino Cleante e il siciliano Panfilo, i quali al simposio si esprimevano in versi. A quanto risulta dagli esempi riportati, però, non raggiungevano vertici d’arte: al primo si attribuisce «Versami da bere e la gamba di Pernice», al secondo «Qualcuno mi dia un orinale oppure mi dia una focaccia»[6].

I grandi bevitori davanti all’eternità

La presenza del vino è diffusa in molte sezioni dell’*Antologia Palatina*: concentrata in modo particolare nella prima parte del libro XI, dedicata agli epigrammi simposiali, come si è visto torna di frequente anche negli epigrammi amorosi dei libri V e XII, in quelli descrittivi ed esortativi dei IX-X e nei satirici raccolti ancora nell’XI; è ben attestata anche nel XVI, ossia tra le composizioni conservate dall’*Antologia Planudea*. Il vino, inoltre, non manca nel libro VI, quello degli epigrammi votivi. Un esempio serio di offerta agli dèi è costituito da una composizione della poetessa Mero, dove nel grappolo d’uva «pieno del liquore di Dioniso» e dedicato ad Afrodite va letta l’ennesima variante dell’accostamento fra le due divinità, forse in relazione a un recente matrimonio. Tra gli epigrammi scherzosi si può invece citare un distico composto al tempo di Giustiniano, nel quale il bevitore consacra a Bacco il proprio orcio vuoto: rispetto alle dediche votive di doni assai modesti giustificati dalla povertà del donatore, qui l’epigrammista Eratostene gioca sulla parodia, in quanto l’oggetto offerto, oltre che privo di valore, è già usato.

Una serie icastica, benché spesso ripetitiva, attraversa il libro VII dedicato agli epigrammi funerari: sono numerosi gli epitafi di uomini e donne che hanno amato molto o troppo il vino. Percorrendo in particolare questa sezione della *Palatina* e integrando con qualche componimento incluso in altri libri, si conosce un campionario di forti bevitori di entrambi i sessi che gareggia con quello presentato dalla commedia. Callimaco ricorda un certo Erasisseno, «profondo» bevitore stroncato da una coppa fatale. L’arguzia della composizione è nell’aggettivo riferito all’uomo, ma da riportare al contenitore adoperato: si capisce come una coppa di grandi dimensioni, riempita di vino non miscelato e vuotata due volte di seguito senza riprendere fiato, possa avere inferto un colpo decisivo a un incallito *oinopótēs*. In un epigramma dialogato ancora di Callimaco, giungendogli la notizia della morte di un conoscente originario della Tracia, il poeta si chiede subito se la causa non sia da addebitarsi ai suoi eccessi: l’ha sottratto alla compagnia «chi uccise anche il Centauro»? La risposta giunge dal morto: il suo sonno senza fine è stato voluto dal destino e la colpa è ricaduta ingiustamente sul vino. La conclusione è spiazzante, ma si potrebbe replicare che dall’esagerazione delle bevute il destino è stato perlomeno accelerato. L’*incipit* sarà ripreso dall’autore di un *Catalepton* all’interno dell’*Appendice Virgiliana*: «Quale dio, Ottavio, ti ha sottratto a noi? O, come dicono, / sono state le coppe ricolme di troppo vino puro?».

Nel libro XI l’incisivo Antipatro di Tessalonica sembra anticipare in parte un autoepitafio. A un bevitore come lui, afferma, viene predetta morte prematura; l’idea non

lo intimorisce, perché tale fine sarà suggello di una vita ben goduta. Gli amanti del vino, infatti, scenderanno più in fretta la via senza ritorno che conduce agli inferi, ma qui giungeranno in modo solenne e dignitoso, come cavalieri in groppa a un bel destriero; non a piedi, in mezzo alla schiera di fanti coperti dalla polvere di una lunga strada. Un tema analogo è trattato da Marziale con venature di umorismo nero. Frige, cieco da un occhio, viene messo in guardia dal medico: se continuerà a bere in quel modo, perderà la vista anche dall'altra parte. Frige, ridendo, dà l'addio al secondo occhio e si fa versare due litri di vino schietto; la vista gli si spegne davvero. Una bella rivincita per i beoni è invece rappresentata nella *Palatina* da un componimento di Agazia, dove si ritrae al simposio un anziano caratterizzato dal nome mitico e parlante di Oinopione. Benché abbia lo stomaco pieno di vino, questo personaggio è ancora tanto assetato da rimproverare il servitore lento nell'attingere e resiste indomito mentre tutt'intorno i convitati giovani russano dopo essersi arresi già da un po' agli effetti della bevuta: «Bevi, vecchio, e vivi! Non fu saggio il divino Omero / nel dire che vecchiaia è sconfitta da giovinezza».

Nella maggior parte dei casi i defunti sono immaginari o sconosciuti, ma talvolta figurano nomi illustri. Al termine della sezione dedicata ad Arcesilao nelle *Vite dei filosofi celebri*, Diogene Laerzio include un proprio epigramma, contenuto anche nella *Palatina*, composto per l'illustre accademico che aveva perso coscienza e si era spento dopo aver bevuto una quantità eccessiva di vino puro: un'autentica offesa alle Muse, abbandonate all'improvviso in modo irriguardoso. Morto Arcesilao, alla guida dell'Accademia subentrò Lacide, discepolo del maestro in tutto, se è vero che fece la stessa fine. Nell'epigramma successivo, infatti, Diogene Laerzio afferma di aver sentito questo racconto su di lui: giunto silenzioso in punta di piedi, Dioniso l'ha afferrato e portato nell'oltretomba. Ecco perché, viene aggiunto nella *pointe* del componimento, il dio è detto Lieo, "Scioglitore": entrando in un corpo, scioglie le membra sottraendo la vita. Percorrendo le biografie di Diogene Laerzio si incontrano altri casi analoghi, corredati di epigrammi: Stilpone, prostrato dalla vecchiaia, bevve per accelerare la fine e il vino fu per lui come un auriga che lo condusse via; allo stesso scopo, Carneade si fece preparare vino e miele; Crisippo, invece, si sentì male dopo aver bevuto a un sacrificio vino dolce non miscelato. Per Crisippo viene aggiunta una seconda versione più interessante: secondo altre fonti morì perché aveva visto un asino mangiare i suoi fichi e, ordinando alla serva di dare vino a quell'asino, era scoppiato a ridere a crepapelle. Si trattava della stessa serva che, quando il filosofo tornava dal simposio con passo incerto, affermava che soltanto le gambe del suo padrone erano ubriache. Il caso più noto è quello di Epicuro: sentendosi ormai in fin di vita, egli diede l'addio ai discepoli raccomandando loro di ricordare gli insegnamenti

ricevuti, entrò in una tinozza d’acqua calda e, bevuto d’un fiato vino puro, spirò.

Dalla filosofia il genere dell’epigramma consente di retrocedere fino alla mitologia per trovare un’altra vittima di spicco degli eccessi alcolici, stavolta senza conseguenze fatali, ma con risvolti vergognosi: il figlio di Zeus ridotto in condizioni deplorevoli a causa della propria ingordigia. Così appare Eracle in due epigrammi anonimi pervenuti attraverso la *Planudea*. Il primo, un distico, contrappone quasi a chiasmo l’eroe malconcio dopo una forte bevuta a quello che, sobrio, sbaragliò i Centauri ubriachi. Il successivo, ritraendolo così «appesantito per il vino» (*oinobarē´s*) di un banchetto da vacillare sulle gambe malferme, rimarca come il vittorioso delle dodici fatiche sia in tal modo sconfitto da Dioniso «scioglitore delle membra»[7].

Le vecchie e le giovani

Vari epigrammi sono incentrati su un’anziana bevitrice, in genere dotata di un nome ricollegabile a realtà dionisiache. Il personaggio proviene soprattutto dalla commedia, anche se figure femminili additate per il modo di bere si trovavano già in Anacreonte, e costituisce un soggetto apprezzato anche dalle arti figurative, come testimonia la *Vecchia ubriaca* conservata nei Musei Capitolini. Maronide è personaggio sia di Leonida sia, per imitazione, di Antipatro di Sidone: in entrambi gli epigrammi la defunta non piange per i figli o per il marito, ma soltanto perché la coppa scolpita sulla sua lapide tombale è vuota. Un componimento di Dioscoride ricorda Silenide, balia di un possidente, la quale dimostrava il proprio amore per il vino puro con lunghe sequenze di coppe: il padrone, indulgente nei confronti del suo vizio, la seppellisce all’interno del proprio podere, il più possibile vicino alle botti conservate in cantina. Ampelide in un epigramma di Aristone defunge a causa di una coppa enorme, un mare nel quale sprofonda come una nave inghiottita dai flutti. È notevole il fatto che l’anziana avesse attinto una «bevanda spremuta da non molto dai torchi di Bacco»: come si ricava anche dal finale, con i «campi soleggiati dove si secca l’uva vendemmiata», Ampelide ha desiderato il vino dolce riservato alle donne, finendo però con l’essere tradita dalla propria ingordigia. Mirtade, creata da un anonimo, beveva direttamente presso i torchi di Dioniso e giace adesso sotto un’anfora «simbolo di felicità». Non potendo più bagnarsi la gola, irrimediabilmente secca dopo che la donna ha tirato l’ultimo respiro, nell’oltretomba la Aristomaca di Marco Argentario escogita un trucco per poter maneggiare ancora un’anfora, sia pure riempita d’acqua: davanti a Minosse si accusa della stessa colpa delle Danaidi per scontare la loro medesima pena. Un’altra Silenide, creatura di Getulico, ha prosciugato una gran quantità di vino in fermentazione; le sue mani erano ancora salde nello stringere il recipiente mentre lei già scendeva tra le ombre dei morti.

Al di là della serie funebre, tra gli epigrammi votivi Antipatro di Tessalonica ricorda l’*escamotage* di Bacchilida, la quale, guarita da una pericolosa febbre dopo aver fatto voto di bere acqua finché avesse contato cento soli, invece di trascorrere astemia tre mesi e mezzo guardò una volta sola l’astro attraverso un setaccio per vederlo centuplicato. Figure come queste, insieme agli analoghi personaggi della commedia, erano presenti alla memoria di poeti molto maggiori degli epigrammisti appena nominati: la passione delle anziane per il vino è ricordata nei *Fasti* di Ovidio e a un’orrenda mezzana Properzio augura di non riposare affatto in pace sotto una lapide che porta l’immagine di un’anfora dal collo tronco. In un breve componimento di Fedro, teso a una morale di difficile

interpretazione che dovrebbe riguardare lo stesso autore, un’anziana vede a terra un’anfora che emana ancora un gradevole aroma anche se contiene soltanto poca feccia di Falerno; la solleva e aspira con voluttà, chiedendosi quale squisitezza dovesse essere contenuta, dal momento che già i rimasugli sono così entusiasmanti.

Se le bevute di queste figure di fantasia intendono suscitare un sorriso per il vizio che marca la loro vecchiaia, le esibizioni simposiali di giovani e graziose etere, persone con tutta probabilità reali, lasciano intuire risvolti inquietanti. Faleco annota a perenne memoria che Cleò ha dedicato a Dioniso una tunica guarnita d’oro, perché nei simposi non c’era uomo che sapesse competere con lei nelle gare di bevuta. Si tratta di un’etera ricordata anche nelle *Storie varie* di Eliano, il quale la aggiunge a una lista maschile di bevitori per bollarla con un giudizio morale negativo. La Callistio immortalata da Edilo ha vinto una gara di resistenza al simposio e ha consacrato ad Afrodite la coppa di cristallo ricevuta come premio; è riuscita a bere a digiuno un quantitativo corrispondente a quasi dieci litri. Nella *Donna di Samo* di Menandro, rivolgendosi con parole sprezzanti all’etera Criside, Demea afferma che le donne come lei corrono prezzolate ai banchetti dove «bevono vino puro fino a morire». La figura che rimane meglio in mente per i suoi tratti realistici è l’amante di Meleagro in un amaro e splendido epigramma del libro V della *Palatina*. Nonostante i giuramenti di non frequentarli più, la passione per i simposi ha prevalso: ne sono prova il profumo e i fiori sui capelli spettinati, gli occhi di persona assonnata e l’andatura incerta di chi ha ecceduto nel bere. Il lettore può presagire per questa donna una sorte oscura, in agguato forse ancora prima che abbia fine la sua breve giovinezza: è lo stesso effetto suscitato da alcuni versi di Properzio per Cinzia[8].

La soluzione dell’enigma

La presenza del dono di Dioniso nella *Palatina* ricorre anche dove meno ci si aspetterebbe: nel libro XIV, il più singolare della raccolta, comprendente oracoli, problemi di matematica e indovinelli. Tra questi ultimi, talvolta banali e altre volte arguti, semplici da decifrare o così difficili da rimanere senza soluzione, un autore ignoto fa parlare in prima persona il vino:

Ci fu una volta che, insieme ai Lapiti e al valoroso Eracle, ho combattuto

contro i Centauri dalla doppia natura e li ho sconfitti.

Un’altra volta, per via di tre botte inferte da me, è morta

la pupilla solitaria, dando a Poseidone un gran dolore.

Terza la Musa oggi mi guarda mentre, sdraiato sopra questo letto vitreo,

mi congiungo con le calde ninfe.

Dopo un’allusione alla Centauromachia e una all’accecamento di Polifemo, il terzo indizio per risolvere l’indovinello è dato da Talia, Musa della poesia giocosa, che richiama il contesto festoso di un simposio invernale nel quale la miscela viene preparata con l’aggiunta di acqua calda.

Tra i rompicapo matematici ben cinque epigrammi propongono un tipico problema scolastico, quello relativo al calcolo del tempo in cui, data la quantità versata da un rubinetto, si riempirà una vasca. L’esempio migliore è costituito da un componimento anch’esso anonimo:

Bella la corrente che mescolano nel cratere

questi due fiumi veloci e la grazia di Bacco!

Ma la velocità non è uguale per tutti: da solo,

il Nilo scorrendo lo colmerà in un giorno,

tanta è l’acqua che gli sgorga dal petto; versando vino,

il tirso di Bacco ci metterà tre giorni;

per il tuo corno, fiume Acheloo, ci vogliono due giorni. Ora però fluite

tutti insieme e l’avrete riempito in poche ore.

Il dispositivo immaginato, dunque, lascia uscire acqua da due bocche, raffigurate come il Nilo e l’Acheloo, mentre il vino giunge da un condotto molto più sottile, attraverso l’asta intrecciata di edera e pampini caratteristica di Dioniso. Se da queste aperture i liquidi sono versati contemporaneamente, il cratere sarà pieno dopo poco più di sei ore. Viene però taciuto che la miscela risulterà di nove a due, eccessivamente annacquata

anche per il bevitore più morigerato[9].

---

[1] *AP* 12.134 (Callimaco), 135 (Asclepiade); 12.119 (Meleagro): Anacreonte fr. 15 Gentili; 12.118 (Callimaco, variante del *paraklausíthyron*); 12.120 (Posidippo): Anacreonte fr. 38 Gentili; 11.28 (Marco Argentario). Meleagro di Gadara: *AP* 12.49, 164 (enomele). Stratone di Sardi: *AP* 12.2 (Bacco e Amore nei suoi versi), 175 (potere dell'amore), 199 (sdoppiamento); 9.305 (Antipatro di Tessalonica); 11.64 (Agazia): Longo, *Dafni e Cloe* 2.1-2; 16.388 (Giuliano prefetto d'Egitto), 5.199 (Edilo).

[2] *AP* 12.51 (Callimaco); 5.136, 137 (Meleagro); 5.110 (Marco Argentario). Marziale, *Epigrammi* 1.71; 8.50, 11.36 (brindisi agli amici); 9.93 (brindisi a Domiziano). Orazio, *Odi* 3.19.13-17. Ovidio, *Fasti* 3.531-534. Teocrito, *Idilli* 2.151-152, 14.12-20. Ipponatte fr. 14 West. Crizia fr. 4 Gentili-Prato.

[3] *AP* 11.27 (elogio delle argille), 43 (Diodoro Zona), 48 (invocazione a Efesto). Edilo: IV Gow-Page. *AP* 5.171 (Meleagro), 295 (Leonzio); 12.133 (Meleagro); 5.261 (Agazia), 281 (Paolo Silenziario). Ovidio, *Arte di amare* 1.575-576; *Lettere di eroine* 17.79-80. Achille Tazio, *Leucippe e Clitofonte* 2.9.

[4] *AP* 12.74 (Meleagro): cfr. *Iliade* 23.218-221. *AP* 6.248 e 9.229 (Marco Argentario), 11.49 (Eveno). Meleagro: *AP* 12.119 e 85, 9.331 (Euripide, *Baccanti* 519-525). *AP* 12.180 (Stratone), 9.749 (Enomao). Ovidio, *Lettere di eroine* 16.231-232; *Arte di amare* 1.244.

[5] *AP* 11.45 (Onesto). *AP* 11.429 (Luciano): cfr. Teognide, *Elegie* 627-628. Lucillio: *AP* 11.10 (declamazioni ai conviti), 137 (sgradevole invito), 140 (pedanti), 394 (verseggiatori noiosi). Marziale, *Epigrammi* 3.45, 3.50. *AP* 11.46 (Antimedonte): cfr. Marziale, *Epigrammi* 12.12; Seneca, *Lettere a Lucilio* 19.11. *AP* 5.72 e 11.62 (Pallada); 10.100, 11.168 e 9.409 (Antifane); 11.19 (Stratone); 11.25 (Apollonide). *AP* 11.38 (Polemone): cfr. Erodoto, *Storie* 2.78; Petronio, *Satyricon* 34.8; Marziale, *Epigrammi* 2.59. *AP* 11.56 («Bevi e sii felice»), 10.118.

[6] Macedonio: *AP* 11.58, 59, 61 (cfr. *Iliade* 6.261), 63 (cfr. Bacchilide fr. 20b Maehler). Antipatro di Tessalonica: *AP* 11.20, 24. Edilo: V e VI Gow-Page. *AP* 11.32 (Onesto). Marziale, *Epigrammi* 11.6. Ateneo, *Deipnosofisti* 4d.

[7] *AP* 6.119 (Mero); 6.121 (Eratostene); 7.454 (Callimaco, per Erasisseno); 7.725 (Callimaco): cfr. *Appendice Virgiliana*, *Catalepton* 11; 11.23 (Antipatro di Tessalonica). Marziale, *Epigrammi* 6.78. *AP* 11.57 (Agazia). Diogene Laerzio: *AP* 7.104 e *Vite dei filosofi celebri* 4.44-45 (Arcesilao), *AP* 7.105 e *Vite* 4.61 (Lacide), *Vite* 2.120 (Stilpone), 4.64-66 (Carneade), 7.183-185 (Crisippo), *AP* 7.106 e *Vite* 10.15-16 (Epicuro). *AP* 16.98 e 99.

[8] Anacreonte frr. 48 e 136 Gentili. *AP* 7.455 (Leonida), 353 (Antipatro di Sidone), 456 (Dioscoride), 457 (Aristone), 329 (anonimo), 384 (Marco Argentario); 11.409 (Getulico); 6.291 (Antipatro di Tessalonica). Ovidio, *Fasti* 7.766-767; Properzio, *Elegie* 4.5.75; Fedro, *Favole* 3.1. Sulle etere: I Gow-Page (Faleco); Eliano, *Storie varie* 2.41; III Gow-Page (Edilo); Menandro, *La donna di Samo* 394; *AP* 5.175 (Meleagro).

[9] *AP* 14.52 e 133.

La tecnica e la scienza

Poesia didascalica

La posizione privilegiata del vino nella cultura antica è confermata da un’altra serie di testimonianze, le cui sfumature particolari si allontanano gradualmente dalla poesia per toccare la dimensione che noi moderni siamo inclini a definire scientifica. La partenza di questo percorso è costituita dal poema didascalico. Il primo di questo genere, *Le opere e i giorni*, nasce come risposta polemica di Esiodo al fratello Perse, il quale con la collaborazione di giudici corrotti gli ha sottratto gran parte dell’eredità paterna, e si risolve nell’elogio del lavoro, religione terrena che permette all’uomo di guadagnarsi da vivere coltivando. Nella seconda parte, in cui accanto ad alcuni ammaestramenti morali il poema presenta il calendario dei lavori che scandiscono la vita dell’agricoltore, si trovano interessanti riferimenti al vino. Anche per Esiodo questo è elemento fondamentale dell’alimentazione, utile per ritemprare il fisico e non soltanto per allontanare la sete. Nel pieno dell’estate e nell’ora più calda del giorno, contrassegnata dall’incessante frinire delle cicale, quando la pelle rischia di seccarsi per l’elevata temperatura, bisogna trovare un posto ombroso dove consumare un pasto abbondante di focacce di farina, latte di capra, carne di vitelle e di capre, innaffiato dal vino Biblino di colore acceso. La provenienza di questo è incerta e discussa, perché “Biblo” era un toponimo assai frequente nel mondo mediterraneo: oltre alla famosa città fenicia e alla Biblo in Egitto, qui ovviamente improponibili, c’erano un fiume con questo nome sull’isola di Nasso e i monti Biblini in Tracia. Doveva comunque trattarsi di un vino forte, dal momento che Esiodo consiglia di allungarne una parte con tre di acqua di fonte, secondo una miscela che permetteva di ristorarsi senza che andasse alla testa. Passata la stagione dell’arsura, il calendario di Esiodo segna la vendemmia per l’inizio dell’autunno, parte dell’anno nella quale in cielo è presente la costellazione di Orione accompagnata dal Cane Minore. Allora Perse colga tutti i grappoli, li tenga esposti al sole per dieci giorni e all’ombra per altri cinque; infine i «doni di Dioniso che dà molta gioia» dovranno essere versati nei vasi. Nel volgere di un anno il vino sarà pronto. Così, rivolgendosi ai mercanti sul mare, Esiodo consiglia loro di non aspettare, per tornare a casa dai loro cari, il «tempo del vino nuovo» che ha inizio con le prime piogge dell’autunno. L’ultima menzione esiodea del vino è insolita: tra i precetti figura il divieto di mettere sopra il cratere della miscela l’anfora usata per distribuire ai convitati, in quanto gesto che porta sfortuna. Anche se questa è l’unica attestazione dell’ammonimento, il motivo è chiaro: sarebbe come impedire ai convitati di bere ancora, un equivalente del nostro gesto di tappare la bottiglia o capovolgere il bicchiere[1].

Il poema di Esiodo è il modello dichiarato delle *Georgiche* di Virgilio: qui il vino trova

largo spazio nel libro II, dedicato alla coltivazione della vite e dell’altra pianta caratteristica della penisola italica, l’olivo. Nel proemio Virgilio, dunque, si rivolge a Bacco affermando di volerlo cantare insieme ai suoi «virgulti silvestri»; il dio, con l’affettuoso appellativo di «padre Leneo», ossia “signore dei tini”, viene espressamente invitato a venire in Italia, dove l’intero territorio è pieno dei suoi doni e in autunno la vendemmia spumeggia nei tini ricolmi, per bagnarsi anche lui le gambe nel mosto nuovo pestando i grappoli maturi. Dopo aver spiegato succintamente come seminare le piante, il poeta elenca le principali varietà di viti che crescono sulle tante terre bagnate dal Mediterraneo e permettono di produrre le più svariate qualità di vini. La prima è quella dell’isola di Lesbo, presso la città di Metimna; la seconda è la vite che trova humus adatta nella terra magra dell’isola di Taso; per la terza ci si sposta in Egitto, sulle rive del lago Mareotide, dove i terreni grassi producono ottima uva bianca; le altre varietà greche sono l’uva Psitia, adatta per il passito, la Leprina, il cui succo fa barcollare il bevitore legandogli inoltre la lingua, le uve porporine e quelle primaticce. Le prime viti italiche ricordate, in prossimità delle Alpi Retiche, producono un vino molto apprezzato da Augusto; nonostante la predilezione imperiale, però, neanche questa qualità raggiunge il celebrato Falerno. Sono giudicate eccellenti le viti Aminnee, che danno un prodotto molto robusto davanti al quale cedono sia i vini provenienti dalle pendici del monte Tmolo, in Lidia, sia persino il Faneo, ossia il migliore tra i vini di Chio, che a loro volta erano considerati i migliori dell’Ellade. L’elenco termina con tre altre viti o uve: la Argitide, peloponnesiaca di Argo, irraggiungibile per quantità di mosto che se ne ricava e per la durata del prodotto finito; la Rodia, gradita agli dèi e apprezzata alla conclusione dei banchetti, ossia per il vino da dessert; la vite Bumaste, così chiamata perché da essa nascono grappoli tanto turgidi da assomigliare alla mammella di una mucca. Come l’intero elenco, anche la conclusione aggiunta da Virgilio sarà ben presente alla memoria di Plinio per il repertorio raccolto nella *Storia naturale*: non è possibile indicare quante siano le specie di viti; chi volesse calcolarle si accingerebbe allo stesso lavoro vano di uno che cercasse di contare i grani di sabbia del deserto o le onde del mare.

In una sezione maggiormente tecnica dedicata all’analisi dei terreni si legge che quelli migliori per le vigne sono il suolo umido e grasso ricoperto d’erba che copre le valli percorse dai fiumi e le zone esposte al soffio di Austro (il vento che viene da sud) dove cresce la felce; segue una lunga serie di consigli per la coltivazione, a partire dalla non facile scelta se convenga seminare su un colle o nella pianura. Per alleggerire il tono didascalico, Virgilio apre una parentesi dedicata ai riti in onore di Bacco, accostando quelli greci o propriamente attici a quelli romani. Poiché le capre selvatiche, golose della

vite, danneggiavano la pianta, i Greci sacrificavano a Dioniso un capro; ecco perché gli Ateniesi rappresentavano la tragedia, cioè “il canto del capro”, durante le feste di Dioniso; ed ecco perché anche la commedia era sacra al dio, dal momento che, assistendo a questi spettacoli teatrali, il pubblico rideva così come facevano i contadini attici nel gioco dell’*askōliasmós*, quando si sfidavano a mantenersi in equilibrio su un otre unto d’olio dopo aver bevuto. Il discorso poetico torna infine sugli agricoltori italici e il libro si conclude con il quadro del *colonus* che celebra il giorno di festa sdraiato sull’erba, mentre i compagni accendono il fuoco e mettono una corona di fiori intorno al cratere libando al dio. Così, aggiunge Virgilio, hanno fatto in passato Etruschi e Sabini e anche Romolo e Remo e, ancora prima, questa era la vita che si conduceva al tempo di Saturno, quando non esisteva la guerra. La chiusura serena del libro II ben si accorda con l’inizio, che celebra la generosità della vendemmia, ma nel riferirsi all’età dell’oro rimanda anche a un’immagine del libro precedente: prima che Giove imponesse la legge del lavoro, il vino in terra scorreva a ruscelli. Il poeta delle *Georgiche* intende insegnare che il prodotto della vite potrà ancora essere così copioso a patto che tutti gli anni ci sia la fatica dell’uomo, tenuto a seguire con attenzione gli insegnamenti tramandati da chi lo ha preceduto[2].

Nozioni di agraria

Gli stessi insegnamenti che in forma poetica si leggono nelle *Georgiche* sono presentati in prosa da altri autori latini che precedono e seguono il poema didascalico di Virgilio. Nell'*Agricoltura*, il più antico testo latino in prosa a noi pervenuto, Catone il Censore, il quale oltre che eminente uomo politico era anche proprietario di una ricca azienda agricola fatta funzionare con estrema efficienza, considera il vino e la vite in termini pragmatici. In primo luogo, esamina le caratteristiche generali dei terreni passando in rassegna i vitigni che meglio si confanno a ciascuno di essi: nei terreni ben esposti al sole conviene seminare l'Aminneo piccolo e gemello, l'Eugeneo (un nome che significa "vino nobile"), l'Elvolo piccolo; in quelli umidi e grassi è preferibile seminare l'Aminneo grande o il Murgentino siculo, l'Apicio, definito base perfetta per il vino greco, e il Lucano. Segue una serie di altre osservazioni preliminari: Catone menziona le forze sulle quali è necessario poter contare per attrezzare un vigneto di cento iugeri (un fattore e sua moglie, dieci braccianti, un bovaro, un asinaio, un porcaro e una persona che si occupi espressamente della cura dei salici, ai quali i Romani legavano le viti), elenca gli accorgimenti perché le piante possano crescere sane, discute le procedure per praticare gli innesti e trapiantare le viti vecchie. Molto interessante risulta anche la parte dedicata alle modalità di vinificazione. Da buon produttore, Catone sa bene come stabilire in anticipo la possibile durata del vino; non ignora le manipolazioni che servono ad addolcirlo se è aspro, oppure a togliergli il cattivo odore; si accorge se è stato annacquato; conosce le ricette che permettono di ottenere il vino "greco", per la precisione quello di Cos, fatto con l'aggiunta di acqua marina o di sale puro. Poiché i Romani apprezzavano molto il vino dolce e quelli aromatizzati, spiega come fare per avere a disposizione il primo per tutta la durata dell'anno e, fra i secondi, illustra la preparazione del vino al mirto. A conclusione di questi capitoli, che occupano una parte considerevole del trattato, Catone aggiunge una serie di considerazioni legate a questioni economiche e persino legali: ci informa sui contratti riguardanti la vendita dell'uva sulla pianta e quella del prodotto finito nelle giare e spiega come misurare il vino per l'acquirente[3].

A confronto con la trattazione di Catone, molto schematica perché il suo autore le ha dato un taglio pratico, quella di Varrone – composta all'età di ottant'anni – è più ampia, anche per via della struttura dialogica. Il libro I di questa *Agricoltura* è dedicato alla coltivazione della vite, mentre gli altri due affrontano il tema dell'allevamento del bestiame. Dopo l'invocazione proemiale a Giove e alla Terra, al Sole e alla Luna, ma soprattutto a Cerere e Bacco, «poiché i loro frutti sono indispensabili alla vita, dal

momento che per opera di queste due divinità un fondo produce i cibi e le bevande», Varrone affronta quasi subito il tema della preparazione della vigna, partendo, come aveva fatto Catone, dall'analisi dei terreni più o meno adatti alla coltivazione; un capitolo è riservato alla vendemmia, un altro al mosto.

Anello di congiunzione tra Catone e Virgilio, il trattato di Varrone è stato attentamente studiato da Columella e Plinio, i quali lo hanno ripreso e ampliato in modo diverso, in base alle loro differenti prospettive. L'ispanico Columella è l'autore di un'altra *Agricoltura*, il più completo trattato dell'antichità sull'argomento; dei suoi dodici libri, undici sono in prosa e quello dedicato ai giardini è in esametri. La prefazione è incentrata sul declino dell'agricoltura, provocato, tra l'altro, dalla crescente esterofilia che faceva preferire al vino prodotto nella penisola italica quello importato dalle Cicladi o dalle regioni periferiche di Spagna e Gallia. La vite è trattata in modo esauriente nei libri III e IV, con un notevole grado di precisione e di competenza su ogni aspetto pratico della coltivazione. Si comincia come di consueto dall'esame dei terreni in rapporto ai vitigni e si prosegue con l'esame approfondito dei diversi metodi di lavorazione e insieme dei modi per aumentare la produzione. Nel libro III Columella nomina in tutto una trentina di varietà; nel IV valuta quale sia la profondità migliore per deporre i singoli vitigni, senza dimenticare quanto sia importante curare il terreno subito dopo la semina e anche le piante stesse a mano a mano che crescono, attraverso la potatura e la posa delle altre piante destinate a sostenere la vite. Il vino ricompare nel XII e ultimo libro: idealmente dedicato alla perfetta massaia (intesa come la moglie del fattore), esso espone in modo poco sistematico consigli vari che riguardano principalmente l'alimentazione: la cottura del mosto, i criteri e i trucchi per la conservazione del vino, la lavorazione dell'uva passa e soprattutto la preparazione di vini particolari: dolci, con la pece, con acqua salata; aromatizzati con marrobbio, assenzio, rosmarino, mirto; e quelli di seconda scelta, riservati agli schiavi[4].

A sua volta Columella è il riferimento principale per un ultimo trattato sull'*Agricoltura*, composto da un ricco proprietario terriero, Palladio, per lettori del suo stesso livello sociale. Databile all'epoca di Teodosio, l'opera rispecchia una realtà economica molto lontana da quella dei testi precedenti. Gli insegnamenti sulla vite si trovano distinti nei vari libri, la cui scansione, dopo quello introduttivo, segue i singoli mesi. La lettura non potrà riservare grandi sorprese, benché sia comunque piacevole trovare, per esempio, ancora una ricetta per il vino profumato con le viole. È però da rilevare che, a differenza dei predecessori, Palladio dichiara inutile l'elenco delle qualità perché le viti cambiano a seconda dei luoghi e perciò ne nomina soltanto due: l'Aminnea e l'Apiana[5].

Le enciclopedie

Di poco posteriore a Columella è Plinio il Vecchio, autore della colossale enciclopedia intitolata *Storia naturale*, in cui l'intero libro XIV è dedicato alla vite, al vino e alla vinificazione, con l'aggiunta di una sorta di appendice a carattere moralistico che contiene una serie di aneddoti sull'ubriachezza e sulle sue conseguenze. Nella parte iniziale, dopo un collegamento con il libro precedente dedicato agli alberi esotici, Plinio comincia a parlare della vite, sulla quale a suo dire l'Italia esercita «una supremazia incontestata». Lo scienziato premette che non potrà trattarne tutte le varietà, il cui numero indeterminabile può corrispondere a quello dei terreni su cui esse crescono: la certezza espressa da Democrito di conoscere ogni vite greca è citata come convinzione poco plausibile. Sono poi classificate le principali uve, senza tralasciare quelle da tavola. Spiccano varietà curiose: per esempio l'*inerticula* è definita «sobria» perché il vino ricavato dai suoi grappoli scuri, nonostante il gusto forte, non fa ubriacare. Si tratta in ogni caso di notizie preziose, dal momento che i vitigni dell'antichità sono andati perduti o non sono giunti immutati fino a noi. Dopo un esplicito rimando a Catone, definito una vera autorità per ciò che concerne la viticoltura, la prima parte si conclude affrontando le questioni legate ai diversi metodi di coltivazione. Ulteriori aspetti tecnici su trattamento del mosto e conservazione nelle cantine troveranno spazio nella terza parte di questo libro; altri, come gli innesti, le esposizioni delle vigne e le loro possibili malattie, vengono invece rimandati al libro XVII, dedicato all'arboricoltura.

La seconda parte, interamente sui vini, ha inizio dai più antichi di cui si abbia testimonianza, quelli leggendari di Omero; elencati i *cru* preferiti da alcuni membri della famiglia dell'imperatore, Plinio passa in rassegna le qualità dell'intero Mediterraneo, cominciando ovviamente dall'Italia. Qui la sua cura è particolarmente scrupolosa: l'autore non si limita ai prodotti più celebri come il Falerno, il Cecubo, il Massico o i laziali Albani, ma percorre la penisola annotando anche, fra i tanti, il Preteziano o Pretuziano di Ancona, i vini di Cesena e di Luni, il genovese, migliore fra i liguri; e ancora i Retici veronesi, i calabri e i pugliesi e i lucani e i vari altri campani, come quelli di Pompei, che causano persistenti emicranie, o i Trifolini. Dopo l'Italia è la volta della Gallia; seguendo la costa con i vini di Marsiglia, tanto densi da essere usati per taglio, e quelli prodotti più a ovest, si passa in Spagna, i cui prodotti migliori provengono dalle colline di Tarragona. A questo punto arriva finalmente il turno degli illustri greci, soprattutto isolani: i prodotti di Taso, Chio, Lesbo. Al proposito si apre una parentesi storica sulla loro introduzione a Roma, inizialmente osteggiata perché spingeva i cittadini benestanti a spese folli per

offrire il meglio nei propri banchetti. Dall’Egeo il percorso continua sempre più velocemente in Asia Minore e in Fenicia e si conclude con qualche cenno all’Egitto e alla costa africana.

La rassegna di Plinio è molto particolareggiata anche sui vini ottenuti con procedimenti speciali: i dolci, i passiti; gli scadenti *deuteria* o “secondari” – come la *lora* di Catone –, prodotti per macerazione delle vinacce in acqua e destinati ai braccianti; e i vini trattati, come quello noto di Cos ottenuto con l’aggiunta di acqua marina, o come il Talassite, risultato dell’immersione in mare di un’anfora di mosto. Assai interessante il repertorio degli aromatizzati, tra i quali si segnalano il vino profumato con mirra, nominato nello *Pseudolo* di Plauto; quello al gusto di zafferano, noto anche da passi di Plutarco e Luciano; e quello all’assenzio, ottenuto bollendo nel mosto la pianta proveniente dal Ponto oppure, con effetti che purtroppo lo scienziato non registra, aggiungendo direttamente nel vino l’assenzio a mazzetti. Per questi aromatizzati, a quanto pare di consumo frequente, sono giunte a noi molte ricette. Ci limiteremo a ricordare che la preparazione della versione all’assenzio (*absinthites*) è insegnata anche da Columella e Apicio e che quest’ultimo ha tramandato il modo di ottenere vini con spezie, rose e viole. In un’altra ricetta di Apicio viene suggerito il trattamento più formidabile: quello per sbiancare il vino rosso.

Nel libro XIV della *Storia naturale* si possono inoltre leggere notizie sulle altre bevande alcoliche non ricavate dall’uva, per le quali gli antichi, in mancanza di altri vocaboli, usavano sempre il termine “vino”. Su una di esse, ricordata da Plinio soltanto di sfuggita in conclusione, sono giunte antiche informazioni da Erodoto: una sorta di birra prodotta per fermentazione dell’orzo. Nell’opera di Erodoto è presentato quello egiziano, ma il vino d’orzo era molto diffuso: Senofonte lo assaggia in Armenia. Piuttosto noto anche il cosiddetto vino di datteri o di palma, in uso secondo la *Storia naturale* in tutto l’Oriente e nominato anch’esso nell’*Anabasi*. Oltre a questo, sottolineando l’inventiva umana, Plinio elenca una serie sorprendente di possibilità di bere a partire da altri frutti: fichi, carrube, mele e pere, nespole; oppure da piante dell’orto e fiori: origano, ruta, mentastro, petali di rosa. Anche l’idromele, ossia la miscela di acqua – piovana, magari – e miele, «invecchiando acquista il sapore del vino», ossia si trasforma in bevanda alcolica. È superfluo aggiungere che la differenza avvertita dagli antichi tra gli altri “vini” e quello autentico era netta e inequivocabile. Al proposito si può considerare un epigramma scherzoso composto dall’imperatore Giuliano e conservato nell’*Antologia Palatina*, i cui due primi distici si presentano così:

Chi sei e da dove vieni, Dioniso? Per il vero Bacco,

sei a me ignoto: io conosco solo il figlio di Zeus.

Quello odora di nettare, tu di caprone. Certo, i Celti

per mancanza di grappoli ti hanno fatto con le spighe[6].

Per il mondo greco non disponiamo di opere sistematiche come i trattati latini. L'unico lavoro di rilievo è assai tardo: i cosiddetti *Geoponica*, una cospicua raccolta di testi messa assieme nel X secolo a Costantinopoli. Benché le fonti usate dai compilatori fossero soprattutto latine, è sicuro che fra i testi consultati e riassunti comparissero anche autori greci; il risultato può dunque essere definito un'enciclopedia del sapere antico relativamente ad agricoltura, agronomia e zootecnia. Su venti libri che costituiscono i *Geoponica* ben cinque, dal IV all'VIII, sono dedicati alla coltivazione della vite e alla preparazione del vino. La prima sezione comincia con le viti rampicanti, le più vantaggiose perché producono il vino migliore, più durevole e più dolce; qui si discutono questioni svariate, anche la fase lunare preferibile per piantare, e si termina con l'attenzione alle canne da usare nelle vigne come sostegno. La seconda sezione si occupa della preparazione delle botti e della vendemmia, del vino semplice (libro VII) e dei vini speciali (VIII). Non tutte le notizie riportate sono ugualmente attendibili. Un certo Leonzio o Leontino stila questa singolare classifica:

> Tra le bevande, fa ubriacare di più sicuramente il vino; al secondo posto, benché possa sembrare paradossale a dirsi, l'acqua; al terzo, le bevande ottenute dal frumento o dall'orzo, che sono molto apprezzate dai barbari; al quarto, quelle ricavate dalla spelta o dall'avena.

Tra gli autori presenti nei *Geoponica*, accanto a quelli che potremmo definire tecnici come Florentino, Didimo e Diofane, altri presentano tematiche provenienti dal folclore. I maggiori rappresentanti di questo orientamento sono l'egiziano Bolo di Mende, un contemporaneo di Callimaco noto con il soprannome di Democrito, mago e taumaturgo, e il suo epigono Africano, cristiano, ma con radici profonde nel giudaismo. Quest'ultimo, per esempio, afferma che la vite sarà fertile se il potatore avrà il capo coronato di edera, pianta cara a Bacco; Bolo invece consiglia, per rendere fertile una vite sterile, di versare in autunno quattro cotili di urina umana vecchia nella fenditura del tronco, in base alla credenza che vedeva nell'urina un simbolo di fertilità. Nell'elenco dei vini speciali gli autori dei *Geoponica* sottolineano anche gli aspetti medici di ogni singolo tipo, fedeli al principio, espresso all'inizio del libro VIII, che «le miscele e i preparati di vini curativi, lodati da molti degli antichi per esperienza diretta, guariscono parecchie malattie»; così per esempio il vino al prezzemolo rinforza lo stomaco, provoca benefiche eruttazioni, stimola l'appetito, è diuretico e molto soporifero, mentre il vino al fieno greco fa bene al

fegato, soprattutto se l’erba è stata tagliata a pezzettini[7].

La medicina

Nell’antichità il vino era molto spesso ingrediente per la preparazione di medicinali e in altrettanti casi medicinale esso stesso, prescritto di frequente a scopo terapeutico; il che non sorprende, se si pensa che il vino ricostituente figurerà nelle prescrizioni mediche fino al Novecento. Di questa abitudine possono essere trovate testimonianze indirette, per esempio nelle *Lettere a Lucilio*, ma la ricerca sembra superflua dal momento che conosciamo i trattati medici. Di fatto, nelle prescrizioni di Ippocrate e Galeno e in quelle selezionate e raccolte da Celso, i vini – anche i bianchi, negletti in letteratura – sono una presenza pressoché costante. E non soltanto per uso interno: Ippocrate consiglia di fare applicazioni a base di vino se si vogliono curare le fistole e le emorroidi; i condilomi sporgenti vanno tagliati e la ferita va lavata con un vino astringente nel quale si siano immerse noci di galla; anche i condilomi interni vanno puliti nello stesso modo. Le donne richiedono una cura particolare: le loro ferite vanno unte con una pomata speciale fatta di vino bianco, olio, grasso d’oca e acqua calda nella quale siano state bollite erbe aromatiche e sminuzzate tamerici, litargiri e noci di galla. Per le infiammazioni del retto la ricetta di Ippocrate è la seguente: un clistere formato da un miscuglio di sessanta chicchi di grano di Cnido pestati e sciolti in una misura di vino e una misura e mezza di olio. Nel caso di prolasso del retto, con conseguente emorragia, si consigliano come cura locale impacchi di astringenti a base di consolida sciolta in vino bianco, che otterrà risultati migliori se accompagnata da una dieta di vino dolce; analogo risultato verrà ottenuto utilizzando una mistura appena tiepida di radici di vite selvatica e consolida bollite in vino rosso a cui si può aggiungere un po’ d’orzo mescolato in olio e vino bianco; oppure mandragora secca o (meglio) fresca, bollita in vino tagliato e applicata come cataplasma. Il vino risulta efficace anche contro le semplici indigestioni: dopo aver fatto vomitare il paziente, bisogna fargli mangiare pane caldo ammollato nel vino rosso, o nel brodo di porco. Meno incomprensibile nel complesso appare la logica che sta dietro i consigli di Ippocrate contro l’itterizia e l’eccessiva ingestione di sostanze purgative: nel primo caso bere vino in abbondanza, perché questo rende più rosso il colorito; nel secondo berne prima allungato con acqua e poi puro, per fermare gradualmente le evacuazioni. Stando invece a Galeno, il vino fa bene agli occhi e ne elimina i dolori, è un ottimo rimedio per le ulcere e nelle sincopi aiuta il cuore. Nella sezione dedicata alla medicina, unica rimasta della sua opera enciclopedica, Celso sottolinea certi aspetti relativi alla dietetica, ma in definitiva, come nelle fonti di cui il compilatore si serve, il vino in un modo o in un altro risulta indispensabile quasi per ogni terapia. In maniera scherzosa si potrebbe affermare che ai medici stessi si è ispirato Nonno per presentare nel suo poema Dioniso guaritore:

quando viene ferito Imeneo, ottimo guerriero da lui amato, il dio lega con edera la gamba colpita e vi versa sopra del vino[8].

Grazie ad Ateneo ci è nota qualche opinione di un altro celebre medico dell'antichità, Mnesiteo, illustre rappresentante della scuola dogmatica di stampo razionalista, che si fondava sulla conoscenza dell'anatomia e della fisiologia. La sua opera più famosa è il trattato *Sugli alimenti*, ma il nostro interesse è richiamato dalla lettera *Sul bere troppo*. Alcuni dei consigli presenti nell'unico frammento rimasto sono improntati al principio aristotelico della giusta misura: il vino va bevuto a intervalli di qualche giorno per spurgare il corpo e rilassare la mente, mentre l'eccesso di vino puro nei simposi può essere molto pericoloso. Qualche altra indicazione suscita invece forti perplessità: «Non bere vino cattivo o puro, non sgranocchiare nulla mentre si beve; dopo aver bevuto a sufficienza, la cosa migliore è vomitare il vino bevuto; dopo aver vomitato, fare un bagno veloce e andare a dormire o, se non si riesce a vomitare abbastanza, fare un lungo bagno in acqua calda». Per sua fortuna, Mnesiteo viene riscattato da un frammento di commedia, nel quale egli stesso sostiene che gli dèi hanno dato agli uomini il vino come il bene più grande: Dioniso è un vero medico. Purché usato in modo giusto, il vino, infatti, dà forza e nutrimento all'anima e al corpo, giova agli ulcerosi, dona buonumore a chi lo beve di giorno, con moderazione, diluito con molta acqua. Se invece viene bevuto in quantità eccessive, provoca sonnolenza; allungato metà e metà con l'acqua può dare una leggera forma di pazzia; consumato schietto è persino causa di paralisi.

I numerosi riferimenti all'uso terapeutico del vino, sparsi all'interno delle opere degli altri medici antichi, sono disposti in modo più ordinato nel testo principale di farmacologia, i cinque libri del trattato *I medicinali* (noto anche con il titolo latino *De materia medica*) composto da Dioscoride. La prima metà del libro V è tutta dedicata al vino: dopo aver parlato della vite coltivata, di quella selvatica e dei loro frutti, Dioscoride passa in rassegna le principali caratteristiche medicinali in relazione all'età, affermando che i vini vecchi fanno male ai nervi benché siano profumati e molto gradevoli, mentre quelli giovani sono difficili da digerire, provocano flatulenza e diuresi e causano incubi. Molto lunga e dettagliata è la sezione dedicata ai vini speciali, dove apprendiamo (un esempio fra i tanti) che il vino aromatizzato con la salvia fa passare i dolori ai reni e alla vescica, cura la tosse e aiuta le donne a superare i problemi legati alla menopausa. Dioscoride conferma la diffusa credenza sul potere del vino quale antidoto contro la cicuta e, come Plinio, garantisce insieme l'efficacia contro altri avvelenamenti causati da punture di insetti o morsi di serpente. Nicandro nel suo poemetto didascalico specifico sui *Rimedi* va oltre: se l'animale velenoso ha colpito alla caviglia o alla mano, è sufficiente legarsi

intorno alla parte dolente un otre pieno, attendendo che la forza del vino allontani la sofferenza[9].

Altre indicazioni sono rintracciabili in autori eruditi o tecnici. Per esporre i *Precetti igienici* Plutarco affida la parola a Zeusippo, uomo di cultura che si confronta con la medicina: i suoi consigli sul vino sono molto riduttivi, perché esortano alla massima moderazione e a sostituire spesso alla bevanda preferita qualche bicchiere di acqua pura. L'*Agricoltura* di Catone contiene una sezione molto ampia dedicata a ricette per la preparazione di vini con effetti specifici: lassativi, grazie all'elleboro nero, o diuretici, per le qualità del ginepro e della misteriosa capreida. Un capitolo a parte contiene la ricetta per chi soffre di sciatica, basata anch'essa sul ginepro: il legno va tagliato in piccoli pezzi e bollito in un congio di vino vecchio; un bicchiere bevuto al mattino a digiuno porterà senz'altro grande giovamento. A Catone risale la prima ricetta del vino di mirto o "mirtite", di cui si registrano più varianti; Catone stesso, Columella e Palladio ne parlano come di una bevanda curativa per problemi di stomaco o intestino. Da un paragone formulato dallo stoicismo e conservato nell'opera di Diogene Laerzio si ricava l'esistenza di vini aspri e duri, sgradevoli per il palato, ma utili a scopo medicinale. Sugli aspetti terapeutici la *Storia naturale* di Plinio al proposito raccoglie molte informazioni, esposte con una prospettiva non del tutto organica. Nel libro XIV lo scienziato afferma che le viti hanno grandissima importanza in medicina: possono essere addirittura considerate *remedia* grazie a ciò che da esse si ricava. Nello stesso libro, senza però approfondire, sono indicati gli effetti salutari di alcune qualità: i rimedi medicinali ricavati da vite, olivo e alberi da frutto sono invece argomenti del libro XXIII.

La sezione specifica di quest'ultimo, dove tra l'altro compare la massima «Si deve al vino se l'uomo è l'unico animale che beve anche quando non ha sete», è basata principalmente sull'opera del medico Asclepiade di Prusa, soprannominato *oinodótēs* ("colui che somministra il vino") perché alle sue proprietà medicinali aveva dedicato un intero volume. Asclepiade è anche direttamente citato per un'affermazione di autentico entusiasmo: l'utilità del vino è tale da eguagliare quasi la potenza degli dèi. La posizione di Plinio non è altrettanto netta. In partenza afferma trattarsi di un argomento complesso, di fronte al quale è difficile soppesare utilità e danni; poi, invece, ricalcando la propria fonte, non ha dubbi nel dichiarare che il vino dà forza, fa buon sangue e rende sano il colorito. Ai lettori di oggi pare senz'altro da sottoscrivere il parere sui vini trattati con marmo, gesso o calce: temibili anche per il bevitore più robusto. Sembra ragionevole la valutazione negativa dei vini all'acqua di mare, per niente graditi da stomaco e vescica. Andrebbe invece ridimensionata la massima importanza attribuita al vino nel caso di

malattie di cuore, per le quali a detta di Plinio esso sarebbe l'unica speranza. Il giudizio sul Falerno è indiscutibilmente scientifico, ma così equilibrato da risultare quasi asettico: nocivo se troppo giovane o troppo invecchiato, ha la sua età ideale sui quindici anni; giova allo stomaco, ma è meno salutare se miscelato con acqua calda; bevuto puro, a digiuno, è utile contro tossi croniche o febbre quartana; stimola come nessun altro i vasi sanguigni; ha effetti astringenti sull'intestino, ma è nutriente per il corpo in generale. Di Plinio va ricordato anche un aneddoto sulla miscela con il miele, raccontato nel libro XXII. Augusto chiese a un ultracentenario come avesse potuto conservare tanto vigore morale e fisico e quello rivelò il segreto in forma sintetica: olio all'esterno, *mulsum* all'interno[10].

Zootecnia e veterinaria

Nel mezzo dei combattimenti del libro VIII dell'*Iliade* Ettore sprona i Troiani, dichiarando l'intenzione di arrivare fino alle navi degli Achei per incendiarle, e poi si rivolge ai propri cavalli chiedendo anche a loro il massimo impegno. In questa occasione essi potranno ricambiare ciò che sempre ricevono: Andromaca, infatti, li nutre con frumento e vino, occupandosi di ciò prima ancora di provvedere alla cena del marito. Lo scopo di questa alimentazione era dunque di mantenere i destrieri scattanti e focosi. Con altri animali, invece, intenzioni ed effetti possono essere differenti. Nella *Tebaide* di Stazio le due tigri mansuete che tiravano il carro di Dioniso sono state lasciate in libertà dal dio come premio per i servigi resi, ma continuano a ricevere il cibo dalla mano dell'uomo, con aggiunta di vino direttamente versato nelle fauci. Da Plinio si apprende che scimmie bevitrici di vino puro non crescono. Eliano, specialista di animali, riferisce un'abitudine degli elefanti braccati dai cacciatori che intendono addomesticarli: quando si rendono conto di non avere via di scampo, i pachidermi si quietano e mangiano quanto offerto; se viene versato loro del vino nella proboscide, lo accettano come se si trattasse del brindisi simposiale con la «coppa dell'amicizia» (*philotēsía*).

Notizie come queste, costruite nel registro solenne dell'epica o nel gusto per il filone aneddotico e sorprendente, al lettore moderno non risultano credibili. La valutazione si fa invece incerta se si considerano i consigli di Columella, autore ben poco tentato dai voli della fantasia. Nel suo trattato di agraria si legge che, se il bovaro vede troppo accaldati i buoi quando li scioglie dal giogo, farebbe bene a versare nella loro bocca almeno un sestario di vino puro, vale a dire un buon mezzo litro. Il vino è un ottimo nutrimento per i cavalli sani ma troppo magri, annota ancora Columella, ideale da accompagnare a grano abbrustolito per rimpolparli. Anche Plinio constata con implicita condanna come bestie da soma vengano costrette a inghiottire vino. Dalle *Georgiche* giungono poi indicazioni su interventi utili per fronteggiare malattie. Nel libro III, all'interno dell'impressionante quadro della peste nel Norico, Virgilio racconta che il vino versato con l'ausilio di un corno nella bocca dei cavalli moribondi dava loro un po' di sollievo, anche se di breve durata: una volta ripreso vigore, i quadrupedi cominciavano a dilaniarsi da soli. Nel libro IV il poeta insegna come, per curare le malattie delle api, possa risultare utile mettere nell'alveare sia il mosto reso denso da una lunga cottura sia i grappoli passiti di uva psitia mescolati al timo e all'erba centaurea, sia soprattutto le radici, cotte nel «profumato liquore di Bacco», del fiore purpureo dell'amello. Per lo stesso motivo nei trattati di Columella e Palladio sono consigliati chicchi di melagrana e acini di uva passa lavorati nel

vino. Un altro tipo di intervento curativo sugli animali è attestato da Polibio: accampato nel Piceno dopo la battaglia del lago Trasimeno, Annibale trovò il modo di guarire i cavalli malati di rogna facendoli lavare con vino invecchiato, disponibile grazie all’abbondante produzione locale[11].

Altra sapienza

Per l’interesse scientifico nei confronti del vino, la principale tra le fonti più antiche era costituita da Aristotele. Sono ben trentacinque i *Problemi* del libro III che, in forma ellittica e sintetica, affrontano scientificamente un discorso sul vino e sulle sue conseguenze. Una rassegna dei più sapidi risulta impietosa per lo Stagirita, anche se l’effettivo responsabile della compilazione fu forse uno dei suoi discepoli.

Cominciando con i risvolti psicologici: perché quelli che sono ubriachi fradici non si comportano male e chi ha bevuto di meno si comporta invece molto peggio? La risposta è la seguente: l’ubriachezza completa rende una persona incapace tanto di agire quanto di pensare; gli alticci, invece, cercano di ragionare e, non riuscendovi, insultano gli altri e si comportano in modo pericoloso. Procedendo. Il seme degli ubriachi non è fecondo perché il loro corpo è umido; poiché i semi umidi non sono compatti né risultano dotati di spessore, non sono fertili. L’essere umidi di costituzione impedisce ai bambini di aver voglia di bere vino, dal momento che si desidera soltanto ciò di cui si avverte mancanza, mentre amano berne gli adulti, che sono secchi. Gli ubriachi non possono fare l’amore perché per compiere l’atto sessuale occorre che una parte del corpo sia più calda di tutto il resto, il che non è possibile quando un uomo ha bevuto troppo, siccome il calore generato dal movimento dell’amplesso è sopraffatto da quello già presente nel resto del corpo a causa del vino. Se l’emicrania mattutina è provocata più dal vino allungato con acqua che non da quello puro, ciò si deve al fatto che il vino puro è formato da parti più spesse e queste, a differenza delle parti della miscela, non possono passare attraverso i canali della testa, che al mattino sono stretti. Lo stomaco umano, quando viene bevuto molto vino, al contrario di quanto si potrebbe immaginare diventa più secco, perché non trattiene mai una grande quantità di liquido, ma la lascia passare direttamente verso la vescica. Gli ubriachi vedono doppio perché le sorgenti della vista sono disturbate e gli occhi non possono mettere a fuoco lo stesso oggetto, proprio come quando si preme un occhio dal basso. Gli ultimi due problemi di questa rassegna sono i migliori. In uno ci si chiede per quale motivo gli ubriachi incontrino difficoltà nel pronunciare distintamente le parole facendo normale uso della lingua. Le soluzioni prospettate sono diverse. La lingua, per una sorta di “simpatia” con il corpo, inciampa esattamente come questo. Oppure, essendo di carne spugnosa, quando è bagnata dal vino si gonfia e l’aumentato spessore rende difficile muoverla. Oppure, così come non possiamo parlare quando siamo sott’acqua a causa della mancanza d’aria, allo stesso modo la lingua, quando si trova circondata da una grande quantità di liquido, non è in grado di articolare correttamente i suoni. L’altro

problema risiede nella circostanza apparentemente inspiegabile per cui, quando sono ubriachi, i giovani bagnano il letto più degli anziani. Ciò si deve al fatto che la struttura dei giovani, calda e umida, non assorbe tutto il vino, ma se ne libera subito, mentre il corpo dei vecchi, decisamente più secco, lo assorbe e lo trattiene. A questa spiegazione se ne aggiunge un'altra: ai giovani, che in genere dormono di più, il liquido sfugge senza che essi se ne accorgano, a causa del sonno pesante; gli anziani, invece, sono più svegli e più attenti.

Da una citazione del perduto trattato *Sull'ubriachezza* conservataci da Ateneo veniamo poi a conoscenza di un'interessante distinzione individuata da Aristotele: gli ubriachi di vino cadono con la faccia in avanti, mentre gli ubriachi di birra cadono supini. La spiegazione non manca neanche in questo caso: il vino rende la testa pesante, facendola cadere in avanti, mentre la birra, inducendo il sonno, porta naturalmente a rovesciarsi con la testa all'indietro. Aristotele non fu l'unico a scrivere sull'ubriachezza: lo imitarono tre discepoli, Teofrasto suo successore alla guida del Liceo e i meno noti Geronimo di Rodi e Cameleonte Pontico. Anche Teofrasto è riuscito a lasciarci briciole di saggezza, come il frammento nel quale ci informa che, relativamente alla miscela del vino con l'acqua, gli antichi si comportavano in modo diverso dai moderni perché non versavano l'acqua sopra il vino, ma facevano il contrario, per bere una miscela più annacquata e, rimanendo soddisfatti del risultato, avere minore desiderio di bere ulteriormente. *L'ubriachezza* è anche il terzo di quattro trattati strettamente legati con i quali Filone di Alessandria commenta un episodio della *Genesi*: Noè viticoltore vittima degli effetti alcolici del proprio prodotto. Al di là di un paio di immagini di eccessi simposiali, il discorso di Filone si allontana però dal vino e applica ai passi dell'*Antico Testamento* una chiave di lettura allegorica con intenti morali. Nell'ultima parte del secondo trattato, intitolato a Noè piantatore, il ragionamento sui motivi per cui il saggio non deve eccedere nel bere richiama da vicino la lettera 83 di Seneca[12].

A parte Filone, il percorso fin qui seguito è partito dalla poesia didascalica per giungere alla scienza; quello inverso si offre già compiuto, con esiti artistici supremi, nel poema epicureo di Lucrezio. Nella *Natura* il vino è nominato dapprima per mostrare come tutto sia formato da atomi differenti: se il vino fluisce rapidamente attraverso il filtro mentre l'olio indugia con maggiore lentezza, ciò è dovuto al fatto che gli atomi del vino sono più sottili e quelli dell'olio o più grossi oppure fatti a forma di uncino, tali cioè da staccarsi a fatica. In un passo del libro III la presenza del vino è più incisiva: tra le prove della mortalità dell'anima rientrano anche gli effetti dell'ubriachezza. Infatti la camminata vacillante, la mente confusa e la tendenza a gridare sono dimostrazione di come l'anima

possa essere perturbata; e ciò che può essere perturbato può anche perire se aggredito da una forza più decisa. Nell'ultimo libro, in una parte dedicata ai fenomeni atmosferici, Lucrezio descrive poi il singolare effetto del fulmine sui vasi di vino: poiché la sua natura estremamente sottile gli permette di passare, come il rumore e la voce, attraverso qualsiasi parete, il fulmine non incontra difficoltà nel penetrare in anfore piene, ancorché chiuse e sigillate; non più protetto dalle pareti di coccio, il liquido di Bacco evapora allora immediatamente, perché ne sono stati sciolti tutti gli atomi. La singolare affermazione trova un'eco in Plinio il Vecchio, il quale a sua volta afferma che il fulmine fa scomparire il vino pur lasciando intatto il contenitore. La tesi sostenuta da Seneca nelle *Questioni naturali* è invece diametralmente opposta: una botte colpita da un fulmine cade in mille pezzi, mentre il vino resta raddensato e compatto per almeno tre giorni. Poi torna liquido, ma ucciderebbe o renderebbe pazzo chi dovesse berne, perché in esso rimane sotto forma di effluvio pestilenziale una parte dell'energia contenuta dal fulmine[13].

---

[1] Esiodo, *Le opere e i giorni* 582-596, 609-614, 674, 744-745.

[2] Virgilio, *Georgiche* 2.1-8, 89-108, 184-194, 259-419, 527-540; 1.132. Cfr. Stazio, *Selve* 1.6.41: fiumi di vino nell'età dell'oro; invece per Ovidio, *Metamorfosi* 1.111: fiumi di latte e nettare.

[3] Catone, *L'agricoltura* 6.4, 11, 33, 41, 49, 108-112, 120, 125, 147-148, 154.

[4] Varrone, *L'agricoltura* 1.8 ss., 1.54, 1.65. Columella, *L'agricoltura* 3.2, 12.16, 18-20, 23-29, 32, 35-36, 38, 40.

[5] Palladio, *L'agricoltura* 5.5, 3.9.3-4.

[6] Plinio, *Storia naturale* 14: 8-52 (prima parte), 53-60 (vini più antichi; famiglia imperiale), 61-72 (Italia e Occidente), 73-76 (Grecia e Oriente), 77-86 (procedimenti particolari), 87-97 (digressioni, notizie varie), 98-119 (vini artificiali, aromatizzati), 120-136 (terza parte), 137-149 (appendice). Aromatizzati: Plinio, *Storia naturale* 14.92 (con mirra: Plauto, *Pseudolo* 741), 107 (con zafferano: Plutarco, *Questioni simposiali* 647d, 693c; Luciano, *Nigrino* 31), 109 (con assenzio); Columella, *L'agricoltura* 12.35; Apicio, *L'arte di cucinare* 1.1-7. Vino d'orzo: Plinio, *Storia naturale* 14.149; Erodoto, *Storie* 2.77; Senofonte, *Anabasi* 4.5.26-27 e 32. Vino di datteri: Plinio, *Storia naturale* 14.102; Senofonte, *Anabasi* 1.5.10 e 2.3.14-15. *AP* 9.368 (Giuliano imperatore).

[7] *Geoponica* 7.34 (cfr. Ovidio, *Metamorfosi* 15.322-331: tra gli insegnamenti di Pitagora: chiunque beva alla fonte di Clitorio diventa astemio e disprezza il vino; al contrario, il fiume che scorre in Macedonia nella terra dei Lincesti ha un'acqua che ubriaca); 9.11; 5.24 e 35; 8.1, 12 e 14.

[8] Seneca, *Lettere a Lucilio* 78.5, 95.22. Ippocrate, *Sulle emorroidi* 4.2, 5.1; *Sulle fistole* 7.2, 9.4-7; *Sulla dieta* 75.2; *Sui luoghi nell'uomo* 28.2, 33.2. Galeno, *Il modo di curare* 12.2, 3.4, 12.4 (rispettivamente pp. 819, 192, 830 Kühn). Cfr. Celso, *La medicina* 2.18-19, 26-30. Nonno, *Dionisiache* 29.153-156 (cfr. anche 268-73).

[9] Ateneo, *Deipnosofisti* 483f-484b; 36ab (= fr. adesp. 101 Kassel-Austin). Dioscoride, *I medicinali* 5.6 e 61. Sul vino antidoto della cicuta e dei veleni animali: Plinio, *Storia naturale* 14.58 e 138, 23.43; Dioscoride, *I medicinali* 5.6.10; Nicandro, *Rimedi contro i morsi di animali velenosi* 925-929. Cfr. anche Platone, *Liside* 219e.

[10] Plutarco, *Precetti igienici* 132ae. Catone, *L'agricoltura* 115, 122, 123. Sul vino di mirto: Catone, *L'agricoltura*

125; Plinio, *Storia naturale* 14.104, 15.123; Columella, *L'agricoltura* 12.38; Palladio, *L'agricoltura* 2.18, 3.27 e 31. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi celebri* 7.117. Plinio, *Storia naturale* 14.19, 23.31-53 (42 massima, 38 affermazione di Asclepiade), 22.114.

[11] *Iliade* 8.185-190. Stazio, *Tebaide* 7.574-576. Plinio, *Storia naturale* 23.44. Eliano, *La natura degli animali* 8.27. Columella, *L'agricoltura* 2.3.2, 6.30.1. Plinio, *Storia naturale* 14.37. Virgilio, *Georgiche* 3.509-514, 4.267-280. Columella, *L'agricoltura* 9.13.5. Palladio, *L'agricoltura* 4.15.1. Polibio, *Storie* 3.88.1.

[12] Aristotele, *Problemi* 3.2, 4, 7, 11, 14, 21, 30, 31, 34 (871a-876a); fr. 106 Rose (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 34b, 447ab). Teofrasto fr. 571 Fortenbaugh. Filone, *Noè e la vite* (142-177 rapporto fra ubriachezza e saggezza, 160 eccessi dei bevitori); *L'ubriachezza* (221 eccessi dei bevitori): *Genesi* 9.20-27.

[13] Lucrezio, *La natura* 2.391-392, 3.476-486, 6.231-235. Plinio, *Storia naturale* 2.137. Seneca, *Questioni naturali* 2.31.1 e 53.1.

L’erudizione e l’aneddotica

Le *Questioni simposiali* di Plutarco

Gli autori dell’antichità danno a volte l’impressione di non essere in grado di tracciare un confine netto tra le notizie che noi chiameremmo scientifiche, perché sottoposte a verifica e quindi fornite di un grado quanto meno discreto di attendibilità, e quelle che non sono state controllate da nessuno né potrebbero essere indagate e a nostro giudizio andrebbero ritenute semplici dicerie; anche le opere che si propongono quali portatrici di verità ben definite sconfinano spesso nella paradossografia, vale a dire in un genere letterario che raccoglieva testimonianze al confine con l’incredibile. In realtà, più semplicemente, questi autori non amavano contrassegnare tutto con l’etichetta di vero o falso, preferendo conservare una sfumatura di dubbio anche su ciò che sembrava sicuro e ostentando nel contempo sicurezza per ciò che lasciava dubbiosi.

Le *Questioni simposiali* di Plutarco sono un ottimo esempio di questo atteggiamento. L’opera più lunga (nove libri), nonché una delle più belle della vastissima produzione dell’autore, inserisce nella cornice di un simposio la trattazione dialogata degli argomenti più svariati, tra spiegazioni scientifiche e discussioni di critica letteraria, teoria e pratica della riunione simposiale stessa, includendo anche interrogativi assai bizzarri: quale mano di Afrodite sia ferita da Diomede nel libro v dell’*Iliade* o perché i sogni autunnali siano meno veritieri. Il culmine è raggiunto con una splendida dissertazione sul dilemma cruciale se sia nato prima l’uovo o la gallina. Data l’impostazione, non è sorprendente che alcune questioni riguardino proprio il vino. Il primo interrogativo al proposito è questo: perché i vecchi amano in modo particolare il vino puro? La risposta è la seguente. Un anziano, a causa del declino della sua forza fisica, ha i cinque sensi in parte ottenebrati e spenti: se le sensazioni esterne non lo colpiscono con particolare vigore, egli fatica a coglierle con pienezza. Per questo motivo i vecchi amano i sapori e gli odori molto forti; il vino non mescolato con l’acqua tocca i loro sensi con un vigore capace di farsi apprezzare nella dovuta misura. Come si può constatare, siamo sulla falsariga dei *Problemi* di Aristotele sia per la domanda sia soprattutto per quel che concerne la risposta. Lo stesso vale per la questione seguente: perché le donne non si ubriacano facilmente, al contrario degli anziani? La discussione parte dal convitato Floro, il quale si domanda anche come mai Aristotele non abbia trovato una risposta (Floro è in errore: un frammento salvato da Ateneo dimostra che lo Stagirita non ha tralasciato il problema). Risponde Silla, dando tre spiegazioni diverse. Le donne hanno una costituzione umida; di conseguenza il vino da loro bevuto, venendo a cadere sopra un’umidità abbondante, si diluisce perdendo la propria forza. Oppure: le donne sono solite bere senza mai staccare la bocca dal bicchiere,

motivo per cui il vino non resta a lungo nell'organismo: spinto dal proprio slancio, lo attraversa molto in fretta e ne esce subito. Terza spiegazione: il corpo femminile, nel quale avviene un continuo afflusso di umori verso il basso ventre per le mestruazioni, è ricco di passaggi, perforato da canali; penetrando attraverso questi condotti, il vino scende velocemente verso il basso, senza avere il tempo di fermarsi negli organi principali e venire assimilato.

Altri argomenti riguardano da vicino le proprietà del vino. Il vino è freddo in sé e per sé? Viene in questo caso citato anche il *Simposio* di Epicuro, filosofo non gradito a Plutarco. Epicuro sosteneva che non si potesse dare una risposta univoca: dal momento che il vino è composto da alcuni atomi che producono caldo e da altri che producono freddo, ne risulta che, a seconda della costituzione fredda o calda del bevitore, gli atomi vengono attratti o respinti, adattandosi in ogni caso al corpo del bevitore stesso. Plutarco sostiene, invece, che il vino è freddo, basandosi su varie argomentazioni, non ultima il fatto che i sintomi dell'ubriachezza, brividi e pallore, incapacità di parlare e insensibilità agli arti, sono gli stessi che compaiono in un uomo che ha preso freddo. La spiegazione qui avanzata appare forzata dal desiderio di opporsi a quella epicurea, perché sulla natura calda del vino sembra per il resto esserci totale accordo tra gli antichi. Una successiva questione riguarda il dolce vino novello o *gleukos*. Come mai un vino così giovane ubriaca meno di uno più vecchio? Un certo Agia risponde che, dal momento che l'eccesso di dolcezza è fastidioso, risulta difficile bere una quantità di *gleukos* sufficiente a inebriare. Una simile spiegazione logica non può non risultare semplicistica a Plutarco, il quale spiega che in realtà il novello contiene molti elementi gassosi e acquosi: i primi non vengono assorbiti dall'organismo e i secondi rendono la bevanda quasi inoffensiva. Un nuovo interrogativo sembra offrire il destro per una risposta curiosa: per quale ragione la parte migliore del vino è quella che sta in mezzo, mentre per altri liquidi come l'olio d'oliva e il miele la parte migliore è rispettivamente quella in alto e quella sul fondo? La spiegazione è così ragionevole da suscitare quasi delusione: lo strato inferiore è scadente perché vi si deposita la feccia, mentre quello superiore tende a rovinarsi se viene in contatto con l'aria. I convitati dell'opera di Plutarco discutono anche di filtraggio del vino, pratica consueta nella preparazione per renderlo meno forte. Il parere di Nigro è molto critico: il vino filtrato perde vigore, freschezza e calore e la volontà di ottenerlo denuncia una tendenza all'eccesso, dal momento che un prodotto simile può essere bevuto in quantità maggiore; filtrare il vino, sostiene Nigro, significa castrarlo, renderlo effeminato. La sua opinione viene confutata da Aristione: attraverso il filtraggio, il vino viene depurato dagli elementi intossicanti e nocivi, senza però che gli venga sottratta la forza.

Anche Aristione ricorre a una metafora: nonostante il filtraggio, la lama del vino resta comunque affilata e tagliente perché il filtro si limita a levare lo sporco e la ruggine. Come una moglie bella si mostra tale anche senza anelli e braccialetti, così purificare il vino significa privarlo di quegli elementi che sono inutili e superflui.

Il fascino delle *Questioni simposiali* consiste nella generosità e nell'eleganza con cui viene profusa cultura o erudizione nel trattare argomenti frivoli. Talvolta si può arrivare ad autentiche sfide nei confronti della logica, come quando Plutarco si propone di indagare per quale motivo all'inizio del banchetto ci sia poco posto per i partecipanti mentre alla fine ce ne sia in abbondanza: la spiegazione si deve al fatto che all'inizio ogni convitato, disteso sul ventre, occupa l'intero spazio disponibile sul triclinio, mentre dopo aver mangiato preferisce cambiare posizione, mettendosi sul fianco e occupando così una superficie minore. Anche il nonno di Plutarco, Lampria, magnifica figura dell'opera, fornisce la sua personale risposta alla questione: ogni convito ha due comandanti, la Fame e il Vino; se all'inizio la Fame rende gli ospiti disordinati come una muta di cani che ha bisogno di nutrirsi, alla fine è Dioniso a prendere in pugno la situazione ponendo ordine nelle file scompigliate[1].

Da Plutarco a Macrobio

Il simposio delle *Questioni* non ha un inizio ben preciso né una conclusione. L'altra opera di Plutarco appartenente a questo filone, il *Simposio dei sette sapienti*, possiede una struttura più compatta. È ambientata nel palazzo del tiranno Periandro, il quale ha invitato i personaggi del titolo per trovare risposta alle domande rivolte dal faraone Amasi al re di Etiopia su ciò che possieda in massimo grado una determinata qualità. Tra i sapienti ci sono il tiranno Pittaco, Solone e lo scita Anacarsi. Il vino gioca nel complesso un ruolo marginale; nell'economia del dialogo possiede un certo peso una circostanza che in effetti spesso caratterizzava il simposio, la soluzione di indovinelli, qui proposti dalla saggia figlia di Cleobulo e dal favolista Esopo. Il modello che si legge in filigrana è senz'altro costituito dal *Simposio* per eccellenza, in cui nella casa ateniese del giovane Agatone, fresco vincitore del concorso tragico, Platone ha riunito Socrate e personaggi del calibro del medico Erissimaco e del poeta comico Aristofane, aggiungendo l'arrivo di una figura di primo piano nella vita della *polis* quale Alcibiade, per farli ragionare sulla natura dell'amore. Sono meno stretti i legami di Plutarco con l'altro *Simposio*, quello di Senofonte, dove il tema discusso nella sontuosa dimora del ricco Callia è ciò di cui i convitati vanno più orgogliosi; tema che dà la stura a risposte via via più assurde, fino ad arrivare all'ultima, quella di Socrate, orgoglioso di essere un ruffiano.

Il filone fu coltivato a lungo in entrambe le lingue. Luciano con *Il simposio o I Lapiti* ha lasciato il comico resoconto di un banchetto nuziale dall'esito rovinoso a causa di una lite generale; l'imperatore Giuliano con *Il simposio o I Cesari* ha immaginato un aspro confronto tra i principali imperatori romani da Giulio Cesare a Costantino, concluso con la vittoria di Marco Aurelio in quanto filosofo. Alcune opere non ci sono giunte: quelle di Aristotele, Epicuro e Menippo, oltre al *Simposio* latino di Mecenate, del quale – come sappiamo da Servio – erano personaggi insieme a Messalla Corvino anche Orazio e Virgilio. I *Deipnosofisti* di Ateneo sono costruiti come un interminabile banchetto nel quale i convitati per quindici libri discutono di tutto, dall'ago all'elefante. Il lavoro dell'erudito egiziano non è soltanto una preziosissima raccolta di frammenti di opere che altrimenti sarebbero andate interamente perdute: è un vero e proprio labirinto, nel quale il lettore è costretto dall'autore a seguire un filo d'Arianna molto particolare, che non lo conduce affatto verso l'uscita ma lo porta, anzi, a smarrirsi sempre di più, perché da un argomento ne nasce subito un altro che, pur essendo legato al precedente, punta verso un'altra direzione. I riferimenti ad Ateneo fin qui inseriti sono molto numerosi, ma proprio per questo due notizie aggiuntive varranno come dimostrazione della ricchezza quasi

inesauribile del suo lavoro: i Sibariti avevano cantine in prossimità del mare dove il vino affluiva attraverso condutture provenienti dalle loro tenute, per essere poi caricato sulle navi; ingegnosi quanto raffinati e gaudenti, essi inventarono gli orinali, che erano soliti portarsi ai simposi. I *Deipnosofisti* costituirono un modello per i *Saturnali* di Macrobio, che riferiscono immaginarie conversazioni tenute durante i tre giorni nei quali i Romani festeggiavano il dio Saturno. Il mattino è riservato agli argomenti più impegnativi di religione, filosofia, diritto e letteratura; a partire dal tardo pomeriggio i convitati affrontano temi più leggeri, come le battute spiritose pronunciate da alcuni personaggi illustri e i vari interrogativi conviviali. Macrobio, il quale compone l'opera quando l'Impero romano d'Occidente è già avviato alla catastrofe, riprende da Plutarco alcune questioni, soprattutto quella che discute se i liquidi passino o meno nei polmoni e quella che intende chiarire la precedenza fra l'uovo e la gallina.

Per quanto riguarda i contenuti, però, l'opera più vicina alle *Questioni simposiali* di Plutarco nella letteratura di Roma sono forse le *Notti attiche* di Aulo Gellio: composte durante un lungo soggiorno ad Atene, sono state definite un immenso archivio della memoria antica e si presentano come il deposito di un sapere enciclopedico, benché non sistematico. Anche le *Notti attiche* contengono alcuni cenni sul vino; tra le storie che lo riguardano, la più bella è senza dubbio l'aneddoto che racconta come Aristotele abbia indicato colui che avrebbe preso il suo posto alla guida del Liceo. Malato e vicino alla morte, il filosofo fu pregato dai suoi discepoli di scegliere il successore finché gli fosse possibile, così che fin dal giorno successivo alla sua scomparsa la scuola avesse di nuovo una guida. Aristotele acconsentì, dicendo che avrebbe espresso la scelta al momento giusto. I principali candidati erano due: Teofrasto, nato nella città di Ereso sull'isola di Lesbo, ed Eudemo, originario di Rodi. Dopo qualche giorno Aristotele radunò la scuola, ma, andando contro le aspettative dei suoi allievi, non nominò nessuno: si limitò a dichiarare che il vino che stava bevendo in quei giorni non gli faceva bene perché aveva un sapore aspro che lo rendeva difficile da digerire. «Dal momento che sulle isole nelle quali siete nati si producono ottimi vini,» chiese a Teofrasto e a Eudemo «perché non me ne portate qualche bottiglia? Forse così potrò trovarne uno che mi faccia bene». I due allievi non si fecero pregare e portarono al maestro ciò che aveva chiesto. Aristotele assaggiò per primo il vino di Rodi, elogiandolo perché robusto e gradevole. Poi passò al vino di Lesbo, dicendo che era altrettanto buono, ma aggiungendo che, rispetto al precedente, era più dolce. Dopo aver detto ciò, passò ad altri argomenti; ma tutti capirono che con quelle parole Aristotele aveva voluto designare il suo successore, perché Teofrasto era famoso per la dolcezza di atteggiamento e di parola[2].

I memorabili

Una delle più limpide affermazioni sulla giusta misura si legge in un'opera minore di Plutarco, i *Precetti igienici*. Nell'affrontare il tema dell'alimentazione, uno dei due interlocutori del dialogo afferma che per il corretto uso del vino è necessaria soprattutto la temperanza, perché «il vino è la più giovevole delle bevande, la più dolce delle medicine e la meno disgustosa delle ghiottonerie, a patto che lo si temperi, più che con l'acqua, con l'opportunità». La saggezza di questa affermazione, inattaccabile nella sua sintesi, non era compresa né da coloro che non bevevano affatto vino né da quelli che ne bevevano troppo: in due parole, né dagli astemi né dagli ubriaconi, che non a caso gli antichi nei loro scritti hanno preso in giro per motivi opposti.

Il più illustre degli astemi è probabilmente Demostene, il quale nella seconda *Filippica* se la prende con coloro che lo avevano accusato di essere, in quanto bevitore d'acqua, un uomo intrattabile e scorbutico. Spiccano per moderazione alcuni filosofi. Il cinico Cratete rimproverò Demetrio Falereo, signore di Atene, per avergli mandato del vino insieme al pane. Il platonico Demetrio rimase sobrio alla corte egiziana di Tolomeo Aulete, rifiutando di vestirsi da donna durante le feste di Dioniso. Dopo una giovinezza dissipata, il sofista Polemone cambiò vita a seguito di una lezione di Senocrate sulla temperanza, alla quale si era presentato ubriaco: appassionatosi agli studi, tanto da succedere al maestro nella guida dell'Accademia, da allora bevve soltanto acqua. Anche lo spartano Agesilao non beveva vino, convinto che l'ubriachezza fosse, al pari della pazzia, una vera e propria sciagura. Sono stati registrati vari aneddoti sulla morigeratezza dello scita Anacarsi: interrogato su quale fosse il modo per non amare il vino, il sapiente rispose che consisteva nell'avere davanti agli occhi il comportamento degli ubriachi. Una massima analoga è attribuita da Diogene Laerzio anche a Platone, che avrebbe consigliato agli ebbri di guardarsi allo specchio; secondo Platone, eccedere nel bere era lecito soltanto nelle feste di Dioniso. Altri nomi di astemi – personaggi a noi sconosciuti – erano stati raccolti da Aristotele nell'opera *Sull'ubriachezza*, che conosciamo in parte grazie ad Ateneo[3].

L'aneddotica più amena riguarda però, è ovvio, lo schieramento opposto. Se il più menzionato dei forti bevitori è indubbiamente Alessandro il Grande, le cui gesta alcoliche richiedono di essere trattate a parte, bisogna considerare che la sua passione per il vino era evidentemente ereditaria, dal momento che le fonti, come Teopompo (che conosciamo grazie al solito Ateneo), affermano che il padre Filippo si ubriacava tutti i giorni. Queste, però, sono notizie da considerare con molta prudenza, sia perché potrebbero essere semplice manifestazione di sentimenti antimacedoni, sia perché molti sovrani sono stati

ritratti decisamente inclini al bere, dai faraoni al gran re Dario, dai diadochi ai loro successori e altri ancora. È eloquente nella *Ciropedia* di Senofonte la scena della corte del re Astiage vista da Ciro bambino. Questi, a suo dire, in occasione dei festeggiamenti per il compleanno del nonno si era convinto che nel vino servito fosse mescolato un veleno: gli illustri Medi infatti, dimentichi della propria dignità, si comportavano come neanche ai bambini sarebbe stato concesso, gridando senza ascoltarsi e cantando in modo ridicolo o tentando di ballare con gambe malferme. Nel novero dei potenti beoni rientrano anche i tiranni di Siracusa: Dionisio il Giovane, anzi, godrebbe di un primato più unico che raro perché, secondo Aristotele, sarebbe rimasto sbronzo per novanta giorni consecutivi. In compenso Pittaco, sapiente tiranno di Mitilene, riteneva opportuno non ubriacarsi e, volendo ottenere che così facessero anche gli abitanti di un'isola tanto ricca di vino, ordinò che chiunque commettesse una colpa in stato di ubriachezza fosse punito con pena doppia. Delle prodezze degli atleti si poteva invece parlare senza alcun biasimo, se non con ammirazione: essi avevano bisogno di un'alimentazione particolare, anche alcolica. Secondo Teodoro di Ierapoli, autore di un libro sulle gare di atletica, il celebre lottatore Milone di Crotone era capace di bersi in un solo giorno più di dieci litri di vino per innaffiare una quantità smodata di carne. Il pentatleta Timocreonte di Rodi aveva voluto sulla propria lapide funeraria un epitafio composto – pare – da Simonide in cui, come sua prima qualità, si ricordava che egli aveva bevuto molto[4].

Le fonti, prima fra tutte quella costituita dal consueto e prezioso Ateneo, hanno poi tramandato una lunga serie di nomi altrimenti sconosciuti: quei personaggi che Dionisio Calco, amante delle metafore, definiva «marinai del simposio e rematori di coppe». I nomi sono a volte accompagnati dai relativi soprannomi: Polemone il Periegeta conserva la memoria dell'ateniese Diotimo, che tutti conoscevano come "Imbuto" per motivi anche peggiori di quelli immaginabili: si infilava in bocca un imbuto tracannando senza sosta il vino che si faceva versare; il poeta epico Euforione ci informa che "Metreta" (unità di misura equivalente a quasi quaranta litri) era il nomignolo di un tal Senarco originario di Rodi; Dionigi di Alicarnasso ricorda un certo Filonide di Taranto soprannominato "Cotile", cioè "'Quartino"; nelle *Battute memorabili* della cortigiana Gnatena, raccolte da Linceo di Samo, veniva menzionato Pausania detto "Cisterna", il quale un giorno, mentre stava ballando, era caduto in una giara. Non conosciamo invece i nomi di quei giovani di Agrigento che, secondo Timeo di Tauromenio, una notte si ubriacarono fino a credere che la casa in cui erano radunati e che vedevano oscillare intorno a loro fosse una nave in mezzo alla tempesta e, per salvarsi, pensando di gettare in mare la zavorra, buttarono dalla finestra tutti i mobili. Dopo quella notte, la casa fu detta "la trireme". L'ultimo aneddoto di

questa scelta è il migliore: il grammatico Amaranto di Alessandria raccontava che un trombettiere megarese, tale Erodoro, nonostante arrivasse a malapena al metro e mezzo di statura, poteva mangiare sei chenici di pane (una chenice era la razione di cibo quotidiana di un uomo) e venti libbre di carne (vale a dire sei chili), bere due *chous* di vino (sei litri e mezzo) e poi suonare due trombe contemporaneamente.

Se si volesse trovare un modello romano per il giusto mezzo fra l’astensione e l’abuso sistematico, si potrebbe ricordare Romolo in un aneddoto conservato da Aulo Gellio. Invitato a una cena, il re si è trattenuto nel bere e un tale osserva che, se tutti facessero come lui, il vino costerebbe meno; al che Romolo ribatte che anzi sarebbe carissimo, perché egli ha bevuto secondo la propria volontà. Fuori di leggenda, il romano più adatto per questo scopo è Catone il Censore, considerato però non nel ritratto fedele di Plutarco – il quale non nasconde la propria antipatia per la grettezza dell’uomo –, bensì in quello idealizzato da Cicerone. Nel dialogo sulla vecchiaia che appunto dal Censore prende il titolo, il personaggio di Catone ultraottantenne afferma di amare le lunghe riunioni conviviali in cui la conversazione con la coppa in mano si protrae fino a notte avanzata e di organizzarle nella propria tenuta dell’agro Sabino: non per il piacere di mangiare e bere, ormai spentosi con gli anni, ma per quello della parola, che l’età ha al contrario accresciuto. Orazio è molto più sintetico e incisivo: «si racconta che spesso grazie al vino / si sia accesa la virtù dell’antico Catone». Sulla sua propensione al convivio scherza Marziale, il quale però potrebbe riferirsi all’Uticense. Quest’ultimo, infatti, secondo Plutarco aveva preso l’abitudine di trascorrere notti di bevute in compagnia: i nemici parlavano perciò di ubriachezza, gli amici lo difendevano sostenendo che durante il giorno Catone era troppo occupato e voleva rifarsi trattenendosi in conversari eruditi. Sulla morigeratezza del Censore si ricorda l’aneddoto di Plinio e Valerio Massimo: inviato in Spagna come console a capo di un esercito, si vantò di avere bevuto durante il viaggio per mare lo stesso vino dell’equipaggio. In termini simili, Plutarco racconta che Catone era orgoglioso di non aver bevuto un vino più pregiato di quello consumato dai suoi schiavi neppure durante il proprio consolato[5].

Vite quasi parallele: Alessandro e Antonio

Il suo principale biografo impiega tutte le proprie arti retoriche per difenderlo: in un capitolo della *Vita* e in una delle *Questioni simposiali* interamente dedicata all'argomento, Plutarco sostiene che Alessandro il Grande non era affatto incline all'ubriachezza; le sue riunioni conviviali erano lunghissime soltanto perché il Macedone amava i discorsi dei simposi. Persino l'autorità di Plutarco, però, appare insufficiente se si confronta la sua versione dei fatti con le molte altre testimonianze. Nelle *Efemeridi* della reggia macedone, resoconti giornalieri compilati da Eumene di Cardia con la collaborazione di Diodoto di Eritre, si leggeva spesso che dopo una sbornia Alessandro dormiva ininterrottamente per due giorni e due notti. Invano, quindi, le *Questioni simposiali* attenuano l'annotazione per bocca di Filino, un amico di Plutarco, trasformandola così: «dopo aver bevuto la notte, Alessandro dormì tutto il giorno seguente». Nicobule, singolare figura di storica vissuta in piena età ellenistica, racconta che una volta il Macedone fece venti brindisi di seguito, uno per ogni partecipante al simposio. A quanto risulta, la condanna di Callistene e la morte di Clito sono da addebitare alle intemperanze del sovrano. Sappiamo da Plutarco che lo storico Callistene, nipote del suo maestro Aristotele, divenne odioso ad Alessandro perché aveva implicitamente criticato la sua eccessiva inclinazione al bere: un giorno, infatti, si era rifiutato di brindare alla salute del re con vino puro, dicendo che, dopo la coppa di Alessandro, non voleva bere la coppa del dio della medicina Asclepio. Anche per questo Callistene fu condannato a morte in occasione della congiura dei paggi. L'amico Clito, che aveva salvato la vita ad Alessandro nella battaglia del Granico, fu da lui ucciso in uno scoppio d'ira durante un banchetto, sotto l'effetto dell'alcol. Il tragico episodio non può essere smentito neppure da Plutarco, il quale tuttavia cerca di difendere Alessandro sottolineando in misura molto maggiore l'ubriachezza di Clito, presentato come carattere rissoso, e sposando inoltre la tesi del re: quest'ultimo, per placare i rimorsi, aveva attribuito l'uccisione dell'amico alla vendetta di Dioniso, adirato con lui per la distruzione di Tebe. Seneca ricorda il caso di Alessandro e Clito per additare le conseguenze dell'ira, rilevando come l'ucciso non volesse adulare il conquistatore né intendesse, nel rapporto con lui, passare dalla libertà tipica dei Macedoni al servilismo caratteristico dei Persiani.

È difficile contestare come, a fronte di uno scarso interesse per le donne, Alessandro nutrisse una vera passione per certe inquietanti *performances*: amava organizzare le gare di *akratoposía*, dove la vittoria era conseguita da chi beveva la maggior quantità di vino puro. Quella istituita per celebrare i funerali del filosofo indiano Calano fu vinta – come racconta, oltre al solito Plutarco, anche Carete di Mitilene – da un certo Promaco, che

riuscì a berne quattro congi, ovvero tredici litri, ma morì tre giorni dopo; morirono altri quarantuno partecipanti alla folle gara, stecchiti da un colpo di freddo mentre erano in stato di ebbrezza. La stessa morte di Alessandro in Babilonia, al culmine della gloria, è alquanto sospetta: secondo il racconto di Efippo e di Nicobule, infatti, il conquistatore macedone si ammalò per aver risposto due volte a un brindisi di un quantitativo equivalente a sei litri e mezzo. Si tratta della «coppa di Eracle», che per Seneca è causa notoria della morte prematura del conquistatore nonostante il suo fisico robusto e sano. L'episodio è narrato con sicurezza da Diodoro Siculo: Alessandro aveva già bevuto molto vino schietto quando vuotò interamente l'enorme coppa che si era fatto riempire; allora, come se fosse stato trafitto, lanciò un alto grido e, soccorso, fu aiutato a stendersi sul letto. Il brindisi colossale è smentito nella biografia di Plutarco, il quale però si esprime in modo tale da non fugare affatto i dubbi: ad Alessandro venne la febbre dopo una notte e un giorno trascorsi a bere in una riunione a cui il re era andato appena terminato un pranzo sontuoso. Quasi per creare maggiori perplessità, Plutarco cita la differente versione di Aristobulo: Alessandro era già in preda al delirio della febbre quando, arso dalla sete, bevve il vino che avrebbe fatto precipitare la situazione[6].

Arriano, che per comporre la limpida *Anabasi di Alessandro* si è proposto un rigoroso controllo delle fonti, non parla di eccessi subito precedenti alla morte e adotta la giustificazione di Aristobulo, analoga a quella di Plutarco e altrettanto stentata: il prolungarsi delle bevute era dovuto soltanto al senso dell'amicizia. Nella tragica circostanza della morte di Clito, però, lo stesso Arriano scrive che la riunione conviviale era così lunga perché anche nel bere Alessandro aveva assunto il modo di vivere proprio dei Persiani. L'ubriachezza di tutti i presenti è qui dichiarata e ribadita sia nel racconto sia in un commento dell'autore: il grande conquistatore era facile preda di due mali indegni di un uomo assennato, l'ira e l'ebbrezza. Nell'*Anabasi di Alessandro* non vanno inoltre trascurate le parole di Ermolao: confessando di avere ordito la congiura dei paggi, egli afferma che i Macedoni amanti della propria libertà non potevano più sopportare né il ricordo di Clito ucciso tra i fumi dell'alcol né le bevute del re. Dalla congiura, d'altra parte, Alessandro si è salvato proprio perché si era trattenuto con i compagni a bere fino all'alba. Precedente all'opera di Arriano è quella di Curzio Rufo, molto più interessato al gusto per il racconto che all'attendibilità storica. Nelle sue *Storie di Alessandro Magno* si trova, per esempio, un improbabile episodio ambientato in India. Pur nelle vicinanze del nemico, il Macedone vuole che l'esercito per dieci giorni si dedichi ai riti bacchici, ossia si stordisca con una bevuta inqualificabile; gli Indiani, attaccando, li avrebbero massacrati, ma non osano muoversi perché atterriti dalle grida dei festeggiamenti. Le conseguenze

dell'alterazione alcolica del protagonista sono rese da Curzio Rufo senza veli nel caso dell'incendio di Persepoli. Qui Alessandro, con la mente offuscata dagli eccessi, durante un banchetto in pieno giorno si lascia persuadere al gesto biasimevole da un'etera ubriaca e da cortigiani intontiti; così, a una città risparmiata da un esercito in armi viene appiccato il fuoco da un gruppo di avvinazzati. L'episodio, appena accennato da Arriano, è introdotto da Curzio Rufo con un'osservazione su come l'inaccettabile tendenza al vino abbia rovinato nel grande conquistatore tante e tanto grandi qualità morali[7].

Nella storia romana l'equivalente di Alessandro in quanto ad amore per il vino è Marco Antonio, sul quale Plinio il Vecchio, portato dallo stoicismo a rifiutare qualunque forma di eccesso, esprime un giudizio di sprezzante condanna: ubriaco del sangue dei concittadini, Antonio ne era ancor più assetato, perché bere abitualmente senza misura è un vizio che fa aumentare in proporzione la sete. Plinio afferma anche che, poco prima di essere sconfitto da Ottaviano ad Azio, Antonio volle scrivere sulla propria ubriachezza e «vomitò» un'opera sull'argomento. Può darsi che, nella scelta di un verbo così forte, Plinio abbia voluto alludere alla famosa scena descritta da Cicerone nella seconda delle *Filippiche*. In questa orazione, la più violenta di tutte quelle scagliate contro l'uomo politico in cui Cicerone vedeva la rovina di Roma, le sottolineature sono insistenti: non passa giorno senza che Antonio beva vino; Antonio ama fare esercizi di declamazione non per allenare la mente, ma per esalare i fumi dell'alcol; ha dissipato le sue grandi ricchezze accumulando abbondantissime provviste di vino; organizza continuamente banchetti per avere l'occasione di ubriacarsi; i pavimenti e le pareti della sua casa sono sempre madidi di vino. Il passo più forte è quello in cui si descrivono le conseguenze di una bevuta eccessiva in occasione di un matrimonio: il giorno seguente, mentre parlava in una adunanza, Antonio ha vomitato in pubblico. Cicerone non lesina sui particolari: la scena sarebbe già stata vergognosa se avvenuta in una cena privata, tra le coppe gigantesche a lui abituali; o sarebbe già stato indecente se il comandante della cavalleria avesse reso note le difficoltà di digestione emettendo rumori dalla bocca; invece, mentre venivano discusse questioni di Stato, davanti al popolo romano Antonio ha imbrattato la propria toga e il palco degli oratori con un fetido miscuglio di avanzi di cibo e di vino.

La violenza polemica rovesciata da Cicerone nelle sue orazioni – principale causa della sua condanna a morte, voluta da Antonio alla nascita del triumvirato – ha dietro di sé un insieme di cause. La pessima fama di Antonio, comunque, è ben attestata anche in un passo delle *Lettere a Lucilio*. Per dimostrare come l'abitudine di bere alimenti la crudeltà, Seneca propone l'esempio di quest'uomo di nobile ingegno rovinatosi con l'*ebrietas*, che gli guastò l'animo, e con l'amore per Cleopatra, che lo indusse ad allontanarsi dai costumi

romani per modelli orientali. Gli effetti indicati a Lucilio sono nella raccapricciante scena di Antonio che, ubriaco, si compiace di far portare durante i banchetti le teste mozzate dei proscritti[8].

Le bevute imperiali e la norma di Romolo per le donne

La lettera 83 di Seneca, già citata anche in precedenza perché dedicata in gran parte al tema *in vino veritas*, oltre ad Antonio ha immortalato altri notevoli personaggi. Il primo è il cesaricida Tullio Cimbro, ubriacone e attaccabrighe, il quale era stato messo al corrente della congiura nonostante dichiarasse abitualmente di non reggere affatto il vino. Gli altri due sono collegati al medesimo imperatore. Lucio Pisone, prefetto di Roma in cui giustamente Tiberio aveva fiducia, passava la maggior parte della notte banchettando e non si svegliava mai prima di mezzogiorno; le sue abitudini, però, non gli impedirono di compiere con estrema diligenza tutte le funzioni che riguardavano l'amministrazione della città. Visti gli ottimi risultati con Pisone, Tiberio scelse come suo successore una figura analoga, un certo Cosso, tanto serio e fidato quanto dedito al bere: una volta, presentatosi in senato dopo un banchetto, cadde in un sonno così profondo che dovette essere portato via di peso perché nessuno era in grado di svegliarlo. La stima di Tiberio per i forti bevitori è confermata da Plinio nell'ultima parte del libro XIV: Lucio Pisone sarebbe stato nominato prefetto per aver bevuto ininterrottamente due giorni e due notti. Lo scienziato in questa sezione si sofferma in particolare sul milanese Torquato Novellio Attico, proconsole della Gallia Narbonese, e ricorda ironicamente i suoi successi nelle gare di resistenza, riportati anche davanti a Tiberio, con il quale il personaggio era in buona familiarità. L'*exploit* che lo innalzò ai massimi onori fu quello di scolarsi tre congi di vino, ossia quasi dieci litri, senza staccare le labbra dal recipiente: per questo ricevette il soprannome di *Tricongius*.

Lo stesso Tiberio da giovane non si tirava indietro, se possiamo prestare fede a Svetonio: il suo nome *Tiberius Claudius Nero* era stato scherzosamente modificato in *Biberius Caldius Mero*, dove *Biberius* allude ovviamente al bere, *Caldius* scherza sull'usanza romana di scaldare la bevanda e *Mero* rimanda al *merum*, vino non allungato. Il pettegolo Svetonio, però, non è la fonte più affidabile per notizie del genere. Oltre alle maldicenze su Tiberio, che peraltro concordano con i dati forniti da Seneca e Plinio, il biografo dei dodici Cesari ha facile gioco nel colpire Claudio: sempre pronto a bere come a mangiare, si riempiva in modo tale che subito dopo il banchetto, mentre dormiva intontito a bocca aperta, bisognava introdurgli in gola una piuma per aiutarlo a liberarsi lo stomaco. Vitellio denunciava il proprio vizio con il colorito rosso della faccia; non appena conquistato il potere, presso il campo di battaglia ricorse a un'abbondante bevuta per difendersi dal fetore dei cadaveri. Al contrario, Augusto beveva pochissimo, avendo sempre avuto un mediocre rapporto con il vino: se superava il limite massimo di mezzo

litro, rigettava subito. In quanto a Cesare, neanche i suoi nemici potevano imputargli il vizio di bere; Catone l'Uticense disse che, fra tutti coloro che miravano a sovvertire le istituzioni repubblicane, Cesare era l'unico sobrio. L'opera di Svetonio si chiude con la dinastia Flavia, ma è risaputo come vari tra i successori non si siano distinti per moderazione. Il più tortuoso nella sua depravazione è stato indubbiamente Elagabalo, il quale faceva aggiungere vino aromatizzato nella vasca delle terme e poi immergendosi ingeriva quantità impressionanti di quel liquido, invitando gli altri bagnanti a imitarlo. Viceversa, un imperatore la cui passione per il vino non è entrata nella memoria della posterità è Traiano. Nel satirico *Simposio* di Giuliano viene per questo accostato addirittura ad Alessandro il Grande; Cassio Dione, però, garantisce che Traiano poteva bere a sazietà restando sempre lucido[9].

Una precedente parentesi nel libro XIV della *Storia naturale*, aperta su un'aneddotica tutt'altro che scherzosa, richiede di cambiare registro. Plinio qui accenna alla norma non scritta che proibiva alle donne romane di bere il vino, più precisamente i vini forti dall'odore e dal sapore acuto, ovvero quelli dotati di *virus*, come il *temetum* ad alta gradazione usato puro per i sacrifici, mentre i vini dolci erano consentiti. La norma era antichissima, tanto che dalla tradizione veniva attribuita addirittura a Romolo; a noi è nota anche grazie alle testimonianze di Dionigi di Alicarnasso, Valerio Massimo e Aulo Gellio. Gli esempi riportati da Plinio sono impressionanti. Al tempo di Romolo una matrona che aveva attinto di nascosto da una botte fu uccisa dal marito, poi assolto dal re o, secondo la versione ancor più inquietante di Valerio Massimo, neppure incriminato perché la società aveva approvato la sua azione. L'annalista Fabio Pittore raccontava di un'altra matrona lasciata morire di fame dai parenti per avere aperto la cassetta dove erano custodite le chiavi della cantina. In epoca più recente ci si limitò a condannare all'ammenda della dote una moglie che nel bere, a parere del giudice, aveva superato la quantità richiesta dalle condizioni di salute. Per questo, aggiunge Plinio conservando una testimonianza di Catone, all'interno delle famiglie illustri vigeva il cosiddetto *ius osculi*: il bacio dato dai parenti serviva per controllare che la donna non avesse bevuto di nascosto. Le fonti antiche spiegano il divieto con giustificazioni moralistiche, mettendolo in stretta relazione con l'adulterio: da Libero a Venere, sintetizza Valerio Massimo, il passo dell'intemperanza è breve; per questo la pena prevista in origine era la più severa di tutte. Uno studio fondamentale sull'argomento ha corretto la prospettiva dimostrando che per gli antichi Romani la donna che beveva vino non era semplicemente una moglie che avrebbe potuto allentare i freni inibitori e mancare ai doveri di fedeltà, ma era già un'adultera e per questo motivo meritava la morte. È possibile svelare l'arcano grazie a un passo della *Città di Dio*

di Agostino. Qui si afferma, infatti, che Libero e Cerere erano le due divinità preposte ai «semi», rispettivamente a quelli maschili e a quelli femminili; Libero viene definito «colui che libera il maschio con l'emissione del seme», con una definizione che è anche un tentativo di etimologia. A lui in particolare era stata affidata la sovranità sui «semi liquidi»: oltre a quelli degli esseri animati e principalmente della generazione umana, anche i succhi dei frutti, fra i quali il vino occupa il primo posto. Il vino e il seme maschile erano quindi messi in uno stretto rapporto di contiguità. Per questo gli antichi Romani dicevano *in vino stuprum*: bevendo, la donna entrava in rapporto con una divinità che presiedeva anche al seme dell'uomo e alla sua emissione; commetteva quindi adulterio perché introduceva nel proprio corpo un elemento maschile estraneo[10].

Contro l'ubriachezza: il cavolo e l'ametista

Per quanto bere vino (anche in grandi quantità) fosse comunque gradevole durante la riunione simposiale, le conseguenze per chi aveva alzato troppo il gomito erano molto meno piacevoli. Non c'è bisogno di leggere Lucrezio per comprenderlo, anche se le sue considerazioni si presentano in forma di alta poesia:

> Quando la viva forza del vino è penetrata nell'uomo
> e quando il suo fuoco è sceso fin dentro le vene,
> succede che le membra si appesantiscono, le gambe
> traballano, la lingua si ingarbuglia, la testa si confonde,
> gli occhi nuotano nelle orbite, scoppiano grida, singhiozzi, litigi,
> insomma tutto ciò che è la naturale conseguenza di un simile comportamento.
> E perché accade così? Perché la veemente violenza del vino
> riesce a sconvolgere nel corpo stesso l'anima.

Perciò gli antichi hanno cercato un antidoto che difendesse dall'ubriachezza, ritenendo infine di averne trovato uno molto efficace: il cavolo. Aristotele dedica uno dei *Problemi* alla spiegazione del modo in cui esso riesca ad annullare le conseguenze del bere eccessivo: il cavolo possiede un succo dolce, purgativo e soprattutto freddo, che una volta disceso nello stomaco assorbe l'umore del vino e, rimanendo nella parte superiore dell'intestino, raffredda il corpo; dal momento che, durante il raffreddamento, le parti umide e leggere scendono nella vescica, la secchezza e il fresco del corpo fanno cessare l'ubriachezza. Sempre in ambito aristotelico Teofrasto, esperto in botanica, afferma che crescendo la vigna fugge l'odore del cavolo e le vigne che si trovano vicino a un campo di cavoli producono un vino molto debole. Nei *Medicinali* Dioscoride raccoglie la *summa* di queste considerazioni: il cavolo, che aiuta anche i miopi, attenua le sofferenze di chi ha ecceduto nel bere. La funzione curativa del cavolo era ben nota: in un frammento di commedia di Alessi lo si consiglia bollito per smaltire una sbornia. Gli antichi, però, se ne servivano anche a scopo preventivo. Timeo ci informa che i Sibariti, esperti nell'arte di trattarsi bene a tavola, ne facevano uso prima di mettersi a bere; Catone consiglia di mangiarlo crudo e intinto nell'aceto in previsione di una cena abbondante con generosa bevuta e di aggiungere qualche altra foglia dopo la cena stessa. Nel libro XX della *Storia naturale*, che tratta dei rimedi medicinali ricavati dagli ortaggi, Plinio il Vecchio riporta diligentemente le convinzioni dei Greci, secondo i quali il cavolo, se cotto due volte, oltre ad avere effetto astringente combatte le conseguenze del vino (dato che la pianta è nemica della vite, come sostenuto da Teofrasto): mangiato prima di bere, previene l'ubriachezza;

mangiato dopo, cancella le conseguenze della *crapula*[11].

Nella raccolta bizantina dei *Geoponica* il cavolo crudo è solo uno dei tanti suggerimenti per evitare l'ubriachezza. Vale la spesa dare un'occhiata agli altri, elencati in parte da Africano – i più gustosi – e per il resto da Vindanio, chiamato anche "il Berizio" perché originario di Beirut: mangiare un polmone di capra arrostito oppure focacce, bere molto aceto, sgranocchiare a digiuno cinque o sei mandorle secche, incoronarsi di ramoscelli di camepizio o di ghirlande dai molti fiori, raccontare antiche leggende, recitare alla prima coppa il verso di Omero «tre volte dalle alture dell'Ida tuonò il sapiente Zeus» (un consiglio di Africano rispetto al quale persino i precedenti potrebbero apparire verosimili). Per quanto concerne le mandorle secche, anche nelle *Questioni simposiali* di Plutarco si afferma che esse asciugano l'interno del corpo impedendo alle vene di riempirsi e quindi contrastando l'ubriachezza, che dipende appunto dalla dilatazione e dallo sconvolgimento delle vene. Una dimostrazione inoppugnabile viene dalle volpi: se mangiano mandorle e non bevono niente, muoiono completamente disseccate. Le corone di fiori o ramoscelli, invece, costituiscono uno dei rimedi preventivi più antichi. Il medico Filonide di Durazzo consigliava di cingersi il capo di edera, che, grazie alle sue verdi foglie, proietta ombra sulla fronte con gradevole effetto rinfrescante e proprio per questo è sacra a Dioniso; ugualmente efficaci sono le corone di alloro, di mirto e di rosa, mentre vanno assolutamente evitate quelle di bucaneve, violacciocca e maggiorana, dall'effetto eccitante sui nervi della testa. Anche ungersi di olio il capo era considerato da Filonide un buon metodo di prevenzione perché avrebbe attenuato la violenza del vino.

L'altro famoso rimedio contro l'ubriachezza era l'ametista, celebrata nel poema di Nonno in relazione allo stesso Dioniso: avendola con sé per previdente dono di Rea, durante la prima vendemmia il dio è il solo a rimanere sobrio in mezzo a un tripudio di satiri ebbri. L'ametista mostrava la sua principale caratteristica fin dal nome *améthystos*, equivalente a "che impedisce di ubriacarsi". Ne tratta la *Storia naturale*: Plinio nega la credenza ricollegandola al presunto sapere dei Magi, bollati come ciarlatani, e intende rettificare l'etimologia sostenendo che la pietra preziosa si chiama così perché il suo peculiare bagliore si avvicina a quello violaceo del vino al momento in cui ci si appresta a degustarlo, oppure perché il suo colore non è proprio rosso fuoco ma sfuma nel colore del vino. Plinio distingue più varietà, nessuna però proveniente dall'Etiopia, dove invece secondo la narrazione di Eliodoro si troverebbe un'ametista ancora superiore a quella occidentale per il potere di mantenere lucidi durante i conviti. I poeti non si sono lasciati sfuggire le possibilità offerte dal tema. Un epigramma di Platone il Giovane descrive una gemma sulla quale è stato raffigurato il dio Dioniso:

La pietra che vedete è un’ametista,

mentre io, Dioniso, sono il bevitore:

o mi insegnerà la sobrietà,

oppure essa stessa imparerà a ubriacarsi.

L’esempio più bello è un distico conservato negli *Epigrammata Bobiensia*, una raccolta di poesie latine della tarda antichità scoperta nel monastero di San Colombano a Bobbio, nel quale l’anonimo poeta prega Prometeo, lo scultore che ha inciso su un’ametista la figura di Bacco con il capo ricoperto d’edera, di cancellare il suo disegno e inciderlo di nuovo su una pietra diversa, perché «una gemma sobria non può portare un ubriaco»[12].

Il ciceone

«Bagna i polmoni di vino: l'astro compie il suo giro». È questo l'inizio di un frammento di Alceo, un invito al simposio mentre divampa la calura estiva. L'espressione iniziale causò in seguito perplessità e gli antichi si cimentarono su un problema che coinvolgeva anche l'autorità di Platone: in due passi del *Timeo*, infatti, si dà per scontato che ciò che l'uomo beve passi proprio attraverso i polmoni. Plutarco, affrontando l'argomento in una delle più combattute fra le *Questioni simposiali*, proprio per difendere Platone interviene con un ampio discorso volto a smentire la posizione opposta, attribuita al medico Nicia di Nicopoli, il quale accusa Platone di ignoranza scientifica. Nel sostenere la propria tesi, peraltro più che ragionevole, Nicia usa un'argomentazione particolarmente forte: se tutti i liquidi finissero nei polmoni, seguendo dunque un percorso diverso dai solidi, nel caso del ciceone come farebbe la farina d'orzo a passare poi nello stomaco? Dopo Plutarco il problema fu trattato da Aulo Gellio e Macrobio, ma le bizzarrie anatomiche possono essere accantonate per tracciare la storia del greve beverone appena nominato, in uso soltanto presso i Greci.

Le più antiche menzioni sono omeriche. Nel libro XI dell'*Iliade*, mentre infuria un violento scontro in cui vari eroi rimangono feriti, Nestore torna ai suoi alloggi con Macaone, figlio di Asclepio, colpito alla spalla da una freccia. La fedele schiava Ecamede allestisce subito il necessario per ristorarli: dopo aver posto sulla mensa un canestro di cipolle da sgranocchiare perché aumenti la sete, mescola in una coppa vino di Pramno con miele fresco, vi grattugia sopra formaggio caprino e cosparge il tutto di farina d'orzo. Il ciceone così preparato rinfranca Nestore e Macaone, che si mettono a conversare, e li disseta. Questa seconda virtù del ciceone, la più difficilmente credibile per i moderni, è confermata: il poeta comico Epinico ricorda che il sistema del re Seleuco per trovare sollievo dall'afa consisteva nel bere vino vecchio di Taso miscelato con miele dell'Attica e farina d'orzo. Il ciceone ricorre poi nel libro X dell'*Odissea*. Esplorando l'isola di Eea, gli Achei guidati da Euriloco arrivano davanti alla dimora di Circe, mostruosa per le belve addomesticate che la circondano e affascinante per il canto che da essa proviene. Mentre Euriloco saggiamente resta al di fuori, i suoi incauti compagni vengono accolti da Circe, la quale mischia vino di Pramno, miele, formaggio e farina d'orzo, aggiungendo droghe che cancellano la coscienza. È una sorta di preliminare dell'incantesimo vero e proprio: subito dopo, la maga tocca con una verga gli sventurati, trasformandoli in maiali. Circe, dunque, offre agli Achei una bevanda familiare per metterli a loro agio e intanto meglio adescarli nella trappola delle sue arti magiche. È interessante confrontare il racconto nella

ricostruzione delle *Metamorfosi* di Ovidio: qui la maga ordina di mescolare chicchi d'orzo tostato, miele, vino pretto e latte cagliato, aggiungendo filtri di cui il gusto dolce non permette di accorgersi. La ricetta di Ovidio, che vagamente ricorda una prima colazione, basta a dimostrare come il ciceone sia rimasto sconosciuto all'uso romano. Nei poemi omerici è forse presente una terza menzione, che si può intravedere in un accenno di Penelope al mito delle figlie di Pandareo. Di costoro, rimaste orfane, si presero cura le dee; Afrodite, che si occupò della loro bellezza e intelligenza, le nutrì con formaggio, miele e vino. Benché il ciceone non venga nominato, questi sono i suoi ingredienti. Se davvero a esso si allude, alle proprietà ristoratrici sottolineate dagli altri due passi questo terzo aggiunge quelle nutritive di un alimento divino[13].

Il nome *kykeō´n* deriva dal verbo che significa "mescolare", operazione necessaria per evitare che la componente solida resti in superficie o si depositi sul fondo. Inizialmente il ciceone era a base d'acqua: un antichissimo modo di consumare i cereali. Solo in seguito, per scopi nutritivi ma anche per soddisfare il palato, si stemperò la farina nel vino, oppure nel latte o nell'olio. Del ciceone nella sua versione originale conosciamo l'atto di nascita, sotto forma, naturalmente, di racconto mitico. Nell'*Inno a Demetra* pseudo-omerico la dea, giunta a Eleusi, rifiutando il vino offertole beve invece un ciceone a base d'acqua, farina d'orzo e puleggio: è questa l'origine del valore rituale della bevanda nei misteri di Eleusi. Il puleggio, varietà di menta selvatica, forse inizialmente aveva anch'esso un valore misterico-rituale, o forse medicinale; fatto sta che verrà poi adoperato per aromatizzare anche il ciceone a base di vino. Rispetto a quest'ultimo per così dire dionisiaco, il ciceone demetreo sarà considerato la versione povera. La citazione più nota è costituita da un frammento di Ipponatte:

> Alle sventure cederò la lagrimevolissima vita
>
> se non mi mandi al più presto un medimno d'orzo,
>
> perché con la farina io possa prepararmi un ciceone
>
> da bere come rimedio alla mia misera condizione.

Per "rimedio" l'originale ha *phármakon*, termine saldamente collegato al vino da Alceo: questo può far supporre che lo scanzonato quanto dotto Ipponatte parodi qui il poeta di Mitilene, dichiarando necessario per rinfrancarsi non già il vino del simposio, bensì uno smisurato quantitativo di un tonico corposo. Questa ipotesi della parodia non ne esclude un'altra: che il giambografo di Efeso, se la *persona loquens* del frammento coincide con il poeta, affermi la miserabilità della propria condizione tramite il riferimento al ciceone demetreo. Con il passare del tempo in realtà anche l'uso del ciceone dionisiaco si collega a

un’idea di rozzezza. Nei *Caratteri* di Teofrasto il rustico l’ha bevuto prima di andare in assemblea; siccome davanti alle lamentele dei vicini di posto non trova scusa migliore di sostenere che il timo è più gradevole di qualunque profumo, evidentemente questo aroma è stato da lui aggiunto a una bevanda di sapore già forte, secondo un uso che si riscontra anche nella *Pace* di Aristofane[14].

Quella di Callimaco nell’*Ecale* è l’ultima menzione a noi nota: il ciceone a base di vino in seguito non sarà ritenuto degno di figurare in poesia. In testi di altro genere si trova però una sua valorizzazione compiuta e autorevole. Al ciceone vengono riconosciute virtù terapeutiche, suggerite a quanto pare dallo stesso racconto omerico: la bevanda preparata per Macaone può infatti apparire una sorta di efficace medicina, poiché a distanza di pochi esametri il guerriero ferito da una freccia si mette a conversare. Tali virtù, implicitamente riconosciute anche da Platone in due citazioni dell’episodio di Nestore e Macaone, trovano la loro sanzione ufficiale nei testi medici. Il trattato *Sul nutrimento* di Ippocrate afferma le proprietà del ciceone: nutriente tanto quello d’acqua quanto quello di vino, rinfrescante il primo e riscaldante il secondo. Nel trattato *Sulle malattie interne* si trovano, sempre a scopo terapeutico, le indicazioni più complesse sul modo di trattarlo: con sedano o prezzemolo, aneto, ruta, menta, coriandolo, papavero, basilico, lenticchie e succo di melagrana.

La versione povera viene nobilitata anche da un altro uso. Secondo un aneddoto riferito da Plutarco, un giorno gli Efesini chiesero al filosofo Eraclito una sentenza sulla concordia; ed Eraclito, il quale come è noto non amava la chiarezza, a mo’ di risposta si preparò un ciceone d’acqua e, senza proferir verbo, lo bevve. Per Plutarco si tratta di un invito alla frugalità, e pensa così anche Temistio, che racconta l’episodio in modo più dettagliato; ma quasi sicuramente la loro interpretazione è errata. Al filosofo di Efeso la caratteristica di dover mescolare, dalla quale il ciceone ha preso il nome, ha suggerito un’immagine simbolica, testimoniata da un frammento della sua opera: «anche il ciceone si scompone se non è agitato». Con queste oscure parole Eraclito voleva sottolineare il fatto che, secondo la sua visione filosofica, tutte le cose sono dominate dalla legge dell’opposizione che determina il movimento, ossia il divenire. Il valore traslato di compresenza degli opposti in un perenne turbinio è ribadito in una diversa accezione da un passo dei *Filosofi all’asta* di Luciano. Quando il Compratore chiede a Eraclito perché piange, il filosofo risponde che il motivo della sua sofferenza consiste nel fatto che al mondo non esiste nulla di stabile: piacere e sofferenza, conoscenza e ignoranza, ciò che è grande e ciò che è piccolo, tutto si mischia e non può più essere distinto, come in un ciceone. Anche in un passo dell’imperatore Marco Aurelio, dove il mondo viene definito

«ciceone e separazione», il nome della bevanda è sinonimo di "miscuglio" o "confusione".

A differenza della versione dionisiaca, quella demetrea preparata con acqua compare in poesia ben oltre l'ellenismo, essendo nominata nelle *Dionisiache*. Nella versione lussureggiante della storia di Icario ricostruita dal poeta di Panopoli, un contadino inebriato dalla novità contenuta negli otri pronuncia un lungo discorso in cui si trovano concentrati i confronti tradizionali in letteratura. La bevanda ancora senza nome viene messa sullo stesso piano del nettare dell'Olimpo, dichiarata di una dolcezza preferibile a quella del miele perché non stanca e soprattutto perché toglie le fatiche e disperde i pensieri che affliggono; ciò che Icario ha offerto è ben diverso dal prodotto dell'ulivo, è più gradevole del latte e, appunto, migliore anche del ciceone addolcito. Il gioco letterario di Nonno arriva a far sì che, più per elogio della bevanda che per intuizione, l'eloquente contadino individui l'origine: probabilmente anche Icario, come Celeo, ha avuto in casa propria un dio generoso; come Demetra ha ricambiato l'accoglienza insegnando l'uso del grano, così la divinità sconosciuta ha lasciato a Icario quella meravigliosa novità da bere. Per contrapposizione, insomma, anche il ciceone riporta al mito delle origini: quello di un anziano abitante dell'Attica che, adempiendo al precetto sociale e religioso dell'ospitalità, ha introdotto tra gli uomini la grande fonte di ispirazione di cui si è alimentata la letteratura classica[15].

---

[1] Plutarco, *Questioni simposiali* 1.7, 3.3 (cfr. Aristotele fr. 9 Ross, in Ateneo, *Deipnosofisti* 429cd), 3.5, 3.7, 7.3, 6.7, 5.6.

[2] Sul *Simposio* di Mecenate: commento di Servio a Virgilio, *Eneide* 8.310. Ateneo, *Deipnosofisti* 519de. Aulo Gellio, *Notti attiche* 13.5.

[3] Plutarco, *Precetti igienici* 132b. Demostene, *Filippiche* 2.30. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi celebri* 6.5.90 (Cratete). Luciano, *Non bisogna credere affatto alle calunnie* 16 (Demetrio). Ateneo, *Deipnosofisti* 44e. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi celebri* 4.16 (Polemone). Senofonte, *Vita di Agesilao* 5.1. Ateneo, *Deipnosofisti* 613c. Ateneo, *Deipnosofisti* 437f-438a e Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi celebri* 1.103 (Anacarsi). Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi celebri* 3.39 (Platone). Aristotele fr. 633 Rose (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 44c).

[4] Teopompo *FGrHist* 115 F 162, 163 e 282 (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 260c e 435ad). Senofonte, *Ciropedia* 1.3.10. Aristotele, *Costituzione di Siracusa* fr. 605.1 Gigon, citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 438bc. Ateneo, *Deipnosofisti* 427ef e Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi celebri* 1.76 (Pittaco). Teodoro fr. 1 (*FHG* IV, p. 513, citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 412e). *AP* 7.348 (Simonide, citato anche da Ateneo, *Deipnosofisti* 415f).

[5] Dionisio Calco fr. 5 Gentili-Prato. Polemone fr. 79 Preller (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 436e). Euforione fr. 49 Powell (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 438c). Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane* 19.5.2. Linceo fr. 24 Dalby (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 584b). Timeo *FGrHist* 566 F 149 (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 37be). Amaranto fr. 2 Garcia Lazaro (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 414f). Aulo Gellio, *Notti attiche* 11.14. Sui Catoni: Cicerone, *Catone Maggiore o La vecchiaia* 46; Orazio, *Odi* 3.21.11-12; Marziale, *Epigrammi* 2.89; Plutarco, *Vita di Catone Minore* 6;

Plinio, *Storia naturale* 14.91; Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili* 4.3.11; Plutarco, *Vita di Catone Maggiore* 4.

[6] Plutarco, *Vita di Alessandro* 23 e *Questioni simposiali* 623d (1.6 «Sull'eccesso del bere di Alessandro»). Eumene *FGrHist* 117 T1 e F 2b (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 434b); cfr. Plutarco, *Questioni simposiali* 623e. Nicobule *FGrHist* 127 T1 e F1 (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 434cd). Plutarco, *Questioni simposiali* 623f e *Frenare l'ira* 454d (morte di Callistene: cfr. anche Ateneo, *Deipnosofisti* 434d). Plutarco, *Vita di Alessandro* 13 e 50-51 (morte di Clito): cfr. Seneca, *De ira* 3.17.1. Carete *FGrHist* 125 F 19a (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 437ab) e Plutarco, *Vita di Alessandro* 70. Morte di Alessandro: Efippo *FGrHist* 126 F 3; Nicobule *FGrHist* e 127 F 1; Seneca, *Lettere a Lucilio* 83.23; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* 17.117.1-2; Plutarco, *Vita di Alessandro* 75. Per la «coppa di Eracle» cfr. Ateneo, *Deipnosofisti* 500a.

[7] Arriano, *Anabasi di* Alessandro 4.8.1-8 e 4.9.1 (Clito), 4.13.5 e 4.14.2 (congiura dei paggi), 7.24.4-25.1 (morte di Alessandro), 7.29.4 (motivo delle lunghe bevute). Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno* 5.7.1-5 (incendio di Persepoli), 8.6.22 (congiura dei paggi), 8.10.17-18 (in India).

[8] Plinio, *Storia naturale* 14.148; Cicerone, *Filippiche* 2.6, 42, 66, 101, 105 e 63 (scena del vomito); cfr. anche 3.31, 12.26, 13.4, 11 e 24. Seneca, *Lettere a Lucilio* 83.25.

[9] Seneca, *Lettere a Lucilio* 83.12, 14-15. Plinio, *Storia naturale* 14.144-146. Svetonio, *Vita dei Cesari*: *Tiberio* 42, *Claudio* 33, *Vitellio* 17 e 10, *Augusto* 77, *Cesare* 53. *Storia Augusta*: *Vita di Eliogabalo* 21.6. Giuliano, *Il simposio o I Cesari* 18. Cassio Dione, *Storia di Roma* 68.7.4.

[10] Plinio, *Storia naturale* 14.89-90. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane* 2.25.6. Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili* 2.1.5, 6.3.9. Aulo Gellio, *Notti attiche* 10.23. Agostino, *La città di Dio* 7.21.

[11] Lucrezio, *La natura* 3.476-483. Aristotele, *Problemi* 3.17 (873ab). Teofrasto, *Storia delle piante* 4.16.6 (cfr. anche Ateneo, *Deipnosofisti* 34ce). Dioscoride, *I medicinali* 2.120.1. Alessi fr. 287 Kassel-Austin (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 34c: cfr. qui anche Eubulo fr. 124, Anassandrida fr. 59, Nicocare fr. 17, Amfide fr. 37 Kassel-Austin); Timeo *FGrHist* 566 F 47 (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 34c). Catone, *L'agricoltura* 156.1. Plinio, *Storia naturale* 20.84.

[12] *Geoponica* 7.31 e 33 (il verso omerico è *Iliade* 8.170); cfr. anche 5.11 e 7.29. Plutarco, *Questioni simposiali* 624ef; Filonide frr. 1 e 3 Garcia-Lazaro (citati da Ateneo, *Deipnosofisti* 675ce, 692ab). Sull'ametista: Nonno, *Dionisiache* 12.380-381; Plinio, *Storia naturale* 37.121-124; Eliodoro, *Etiopiche* 5.13; *AP* 9.748 (Platone il Giovane); *Epigrammata Bobiensia* 21 (cfr. anche *AP* 9.752 e Marziale, *Epigrammi* 14.154).

[13] Alceo fr. 347 Voigt. Platone, *Timeo* 70c, 91a. Plutarco, *Questioni simposiali* 7.1 (ciceone: 698b). Aulo Gellio, *Notti attiche* 17.11. Macrobio, *Saturnali* 7.15. *Iliade* 11.624-640. Epinico fr. 1 Kassel-Austin (citato da Ateneo, *Deipnosofisti* 432bc); cfr. anche *Etymologicum Magnum* 543.50; *Etymologicum Genuinum* 325.25. *Odissea* 10.234-236: cfr. Ovidio, *Metamorfosi* 14.273-275. *Odissea* 20.66-69 (figlie di Pandareo).

[14] Omero, *Inno a Demetra* 206-209. Ipponatte fr. 39 West (Alceo fr. 335 Voigt). Teofrasto, *Caratteri* 4. Aristofane, *Pace* 1169.

[15] Callimaco, *Ecale* fr. 260.46 Pfeiffer. Platone, *Ione* 538c; *Repubblica* 405e-406a. Ippocrate, *Sul nutrimento* 2.41; *Sulle malattie interne* 12. Plutarco, *Sulla loquacità* 511bc. Temistio, *La virtù* pp. 40-41 Schenkl. Eraclito fr.125 Diels-Kranz. Luciano, *Filosofi all'asta* 14. Marco Aurelio, *A sé stesso* 9.39. Nonno, *Dionisiache* 47.78-103.

Bibliografia

1 L'ospite

CARPENTER T. H., *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens*, Clarendon, Oxford 1997.

CASADIO G., *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Il Calamo, Roma 1999.

ID., *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Gruppo Editoriale Internazionale, Roma 1994.

DARAKI M., *Dionysus*, Arthaud, Paris 1985.

DETIENNE M., *Dionysus mis à mort*, Gallimard, Paris 1977 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Roma-Bari 1981).

ID., *Dionysus à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986 (trad. it. *Dioniso a cielo aperto*, Laterza, Roma-Bari 1988).

FRONTISI-DUCROUX F., *Le dieu-masque. Une figure du Dionysus d'Athènes*, La Découverte-École Française de Rome, Paris-Roma 1991.

HAMILTON R., *"Choes" and "Anthesteria". Athenians Iconography and Ritual*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1992.

ISLER-KERÉNYI C., *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Istituti editoriali e poligrafici italiani, Pisa-Roma 2001.

JEANMAIRE H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1951 (trad. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Einaudi, Torino 1972; *Dioniso. Storia del culto di Bacco*, Saecula, Montorso Vicentino 2012).

KERÉNYI K., *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Langen-Müller, München 1976 (trad. it. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992).

OTTO W. F., *Dionysos. Mythos und Kultus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1933 (trad. it. *Dioniso. Mito e culto*, Il melangolo, Genova 1990).

2 La duplice natura del vino

PRIVITERA G. A., *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.

SHORROCK R., *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, Bristol Classical Press, London 2011.

3 L'etica del vino

CATONI M. L., *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Feltrinelli, Milano 2010.

COARELLI F., *Vino e ideologia nella Roma arcaica*, The British School at Rome, London 1995.

DONAHUE J. F., *The Roman Community at Table during the Principate*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2004.

DUNBABIN K. M. D., *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

FABIAN K. *et al.*, *"Oinera Teuche". Studi triestini di poesia conviviale*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1991.

LANDOLFI L., *Banchetto e società romana. Dalle origini al I secolo a.C.*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990.

LISSARRAGUE F., *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Biro, Paris 1987 (trad. it. *L'immaginario del simposio greco*, Laterza, Roma-Bari 1989).

MURRAY O. (ed.), *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, Clarendon, Oxford 1990.

MURRAY O., TECUŞAN M. (eds.), *In vino veritas*, The British School at Rome, London 1995.

SLATER W. J. (ed.), *Dining in a Classical Context*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1991.

STEIN-HÖLKESKAMP E., *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, Beck, München 2005.

VETTA M. (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1983.

VICKERS M., *Greek Symposia*, Joint Association of Classical Teachers, London 1978.

VÖSSING K., *"Mensa Regia". Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, Saur, München-Leipzig 2004.

4 Il rimedio per gli affanni

ACOSTA-HUGHES B., *Alcaeus. Voice and Metaphor of the Symposium*, in Id., *Arion's Lyre. Archaic Lyric into Hellenistic Poetry*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2010, pp. 105-40.

BELFIORE E., *Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's "Laws"*, in "The Classical Quarterly", 36, 1986, 2, pp. 421-37.

BOYANCÉ P., *Platon et le vin*, in "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", n.s., 10, 1951, 4, pp. 3-19.

COMMAGER S., *The Function of Wine in Horace's Odes*, in "Transactions and Proceedings of the American Philological Association", 88, 1957, pp. 68-80.

LA PENNA A., *Il vino di Orazio. Nel "modus" e contro il "modus"*, in Id., *Saggi e studi su Orazio*, Sansoni, Firenze 1993, pp. 275-97.

PANNO G., *Dionisiaco e alterità nelle "Leggi" di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

5 Vino e creatività: il teatro

BIERL A. F. H., *Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und "metatheatralische" Aspekte im Text*, Narr, Tübingen 1991.

BOWIE A. M., *Thinking with Drinking. Wine and the Symposium in Aristophanes*, in "The Journal of Hellenic Studies", 117, 1997, pp. 1-21.

EHRENBERG V., *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Blackwell, London 1951 (trad. it. *L'Atene di Aristofane. Studio sociologico sulla commedia attica antica*, La Nuova Italia, Firenze 1957).

FARIOLI M., *"Mundus alter". Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

GARCÍA SOLER M. J., *El vino y el arte de la comedia en "La garrafa" de Cratino*, in A. Melero *et al.*, *Textos fragmentarios del teatro griego antiguo. Problemas, estudios y nuevas perspectivas*, Pensa MultiMedia, Lecce 2012, pp. 11-30.

MARCOS CASQUERO M.-A., *Plauto y el dios de la libertad y del vino. Líber-Dioniso-Baco*, in "Minerva", 17, 2004, pp. 103-24.

MAZZOLI G., *Il vino nella commedia di Plauto*, in "Sandalion", 32-33, 2009-10, pp. 43-56.

PÜTZ B., *The "Symposium" and "Komos" in Aristophanes*, Aris & Phillips, Oxford 2007.

6 Vino e amore

GENTILI B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1984, 1989[2], 1995[3]; Feltrinelli, Milano 2006.

HARTO TRUJILLO L., *Vino y amor en la literatura latina*, in "Anuario de Estudios Filológicos", 19, 1996, pp. 277-87.

MILLER J. F., *Propertius' Hymn to Bacchus and Contemporary Poetry*, in "American Journal of Philology", 112, 1991, pp. 77-86.

PRETAGOSTINI R., *Anacr. 33 Gent. = 356 P. Due modalità simposiali a confronto*, in "Quaderni urbinati di cultura classica", n.s., 10, 1982, pp. 47-55.

7 Il vino nell’epigramma

BETA S. (a cura di), *Vino e poesia. Centocinquanta epigrammi greci sul vino*, La Vita Felice, Milano 2006.

FABBRO E. (a cura di), *Carmina convivalia Attica*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Roma 1995.

GIANGRANDE G., *Sympotic Literature and Epigram*, in AA.VV., *L’epigramme grecque* (Entretiens sur l’Antiquité classique de la Fondation Hardt, XIV), Fondation Hardt, Vandoeuvres (Genève) 1969, pp. 93-177.

LA PENNA A., *Immortale Falernum. Il vino di Marziale e dei poeti latini del suo tempo*, in “Maia”, 51, 1999, 2, pp. 163-82.

8 La tecnica e la scienza

ANDRÉ J., *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Les Belles Lettres, Paris 1891.

BILLIARD R., *La vigne et le vin dans l'antiquité*, Lardanchet, Lyon 1913.

HAGENOW G., *Aus dem Weingarten der Antike. Der Wein in Dichtung, Brauchtum und Alltag*, Zabern, Mainz 1982.

JOUANNA J., *Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne*, in "Revue des Études Grecques", 109, 1996, 2, pp. 410-34.

MCGOVERN P. E., *Ancient Wine. The Search for the Origins of Viniculture*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2003.

SELTMAN C., *Wine in the Ancient World*, Routledge & Kegan Paul, London 1957.

9 L’erudizione e l’aneddotica

BETTINI M., *“In vino stuprum”. Ovvero, le donne romane che non bevono vino*, in Id., *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 239-58.

BOWIE E. L., *Greek Table-Talk before Plato*, in “Rhetorica”, 11, 1993, 4, pp. 355-73.

MARTIN J., *Symposion. Geschichte einer literarischer Form*, Schöningh, Paderborn 1931.

Indice degli autori e delle opere